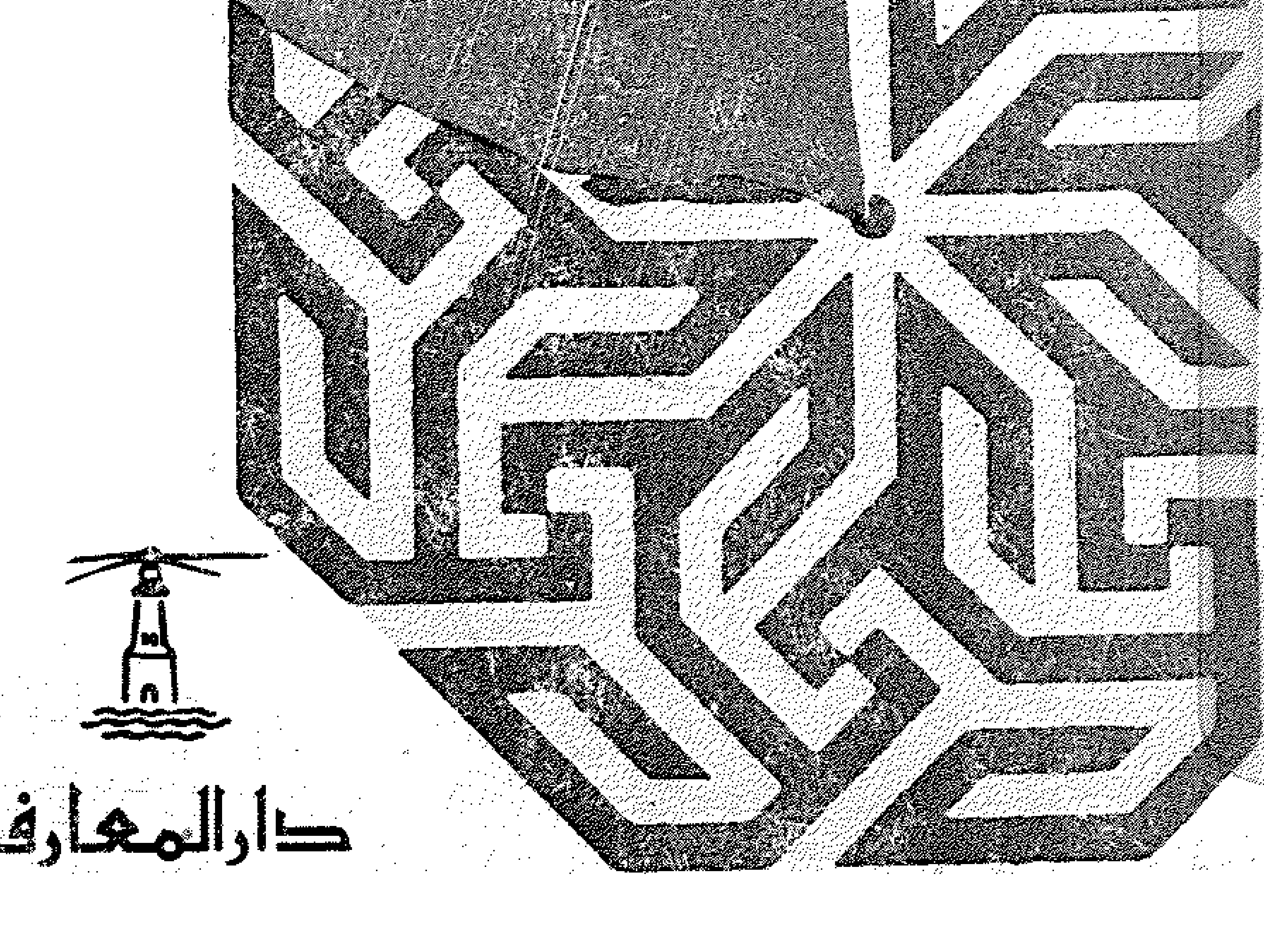
تنوير

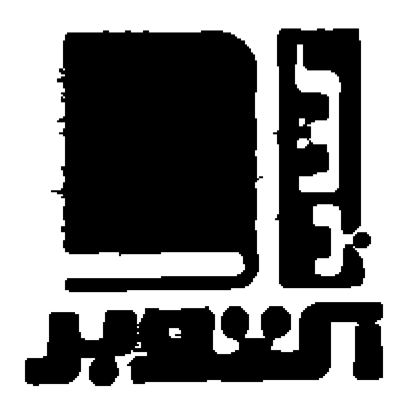
دكتور محمد سعد أبو عامود

جماعات الإسلام السياسى والعنف فى الوطن العربى





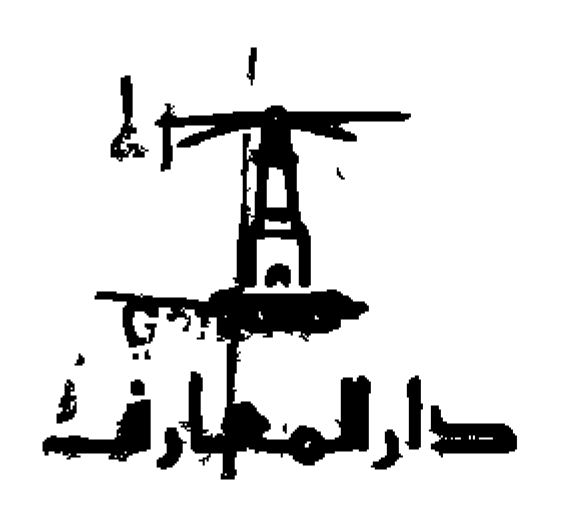
دار المعارف



جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي

تأليف

الدكتور محمد سعد أبو عامود



الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

تمهيد

شهدت الحقبة المعاصرة نموًا واضحًا لجماعات الإسلام السياسى، فى واقع الحياة السياسية العربية وقد عرفت هذه الظاهرة فى جميع الأقطار العربية دون استثناء، وإن تفاوتت فى درجة حدتها من قطر إلى آخر[1].

والواقع أن للإسلام دورًا هامًا فى الحياة السياسية العربية، فالإسلام يعد أساسا لشرعية العديد من الأنظمة العربية القائمة[2]، كما أن هذه الأنظمة قد اعتادت استخدام الإسلام كأداة لتبرير سياسات معينة سواء على المستوى الداخلى أو الخارجى، أو كأداة للتعبئة السياسية والاجتماعية لمواجهة بعض الأزمات التى تواجهها، أو من أجل تحقيق بعض الإنجازات التنموية كما حدث فى مصر خلال فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر على سبيل المثال[3]، على الرغم من هذا التواجد للإسلام فى الحياة السياسية العربية، إلا أن ما شهدته الحقبة المعاصرة جاء بما هو جديد فى هذا المجال، حيث أن الدور الجديد للإسلام يأتى من خارج السلطة القائمة فى المجتمع، فهو يأتى من خلال مجموعة من الجماعات التى لا تحظى بشرعية الوجود الرسمى فى نطاق النظم السياسية القائمة، كما أن

---

(١) انظر فى ذلك التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٧ القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨ ، ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٢) ورد فى معظم دساتير الدول العربية نصا بخصوص الإسلام كدين رسمى للدولة، أو مصدر للتشريع أو المصدر الأول للتشريع، أو النص على أن يكون رئيس الدولة مسلمًا، كما توجد ثلاثة أنظمة عربية تستند فى شرعيتها مباشرة إلى الإسلام وهى السعودية، والأردن، والمغرب، ولا يخرج الاستناد إلى الإسلام كمصدر من مصادر الشرعية إلا لبنان واليمن الديمقراطية.

(٣) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ٤١٠ ، دار الهلال، فبراير ١٩٨٥ ، ص ٦٨ : ص ٧٠.

هذا الدور الجديد يهدف إلى الوصول إلى السلطة من أجل إحداث التغيير المطلوب وفقًا لأيديولوجية، ترى هذه الجماعات أنها وحدها التى تمثل الإسلام الصحيح، ومن ناحية أخرى فقد اتسم نشاط هذه الجماعات باستخدام كافة أدوات ووسائل الحركة السياسية بدءًا من الوعظ والإرشاد والدعوة إلى المبادئ التى تؤمن بها من خلال الندوات والصحف والكتب، مرورًا بالدخول فى بعض التحالفات السياسية المؤقتة مع هذا النظام أو ذاك أو محاولة اختراق المؤسسات السياسية والنقابية القائمة، أو محاولة إقامة نظام اقتصادى مواز للنظام الاقتصادى القائم فى المجتمع[1] ووصولا إلى استخدام العنف الفردى والجماعى، بدءًا من تنظيم المظاهرات، إلى الاعتداء على بعض رموز السلطة أو اغتيال بعض الشخصيات السياسية أو محاولة القيام بانقلاب.

وعلى الرغم من تعدد أساليب النشاط السياسى لهذه الجماعات، إلا أن العنف السياسى بأشكاله المختلفة، قد احتل مساحة واضحة فى مجمل نشاط هذه الجماعات، ويؤكد هذا أن المؤشرات الخاصة باستخدام العنف السياسى، توضح ازدياد استخدامه فى الأقطار العربية التى ازداد بها نشاط هذه الجماعات[2]، ومع ذلك فلا نستطيع إغفال تأثير استخدام العنف السياسى الرسمى من قبل نظم الحكم العربية، تجاه قوى المعارضة السياسية بما فيها جماعات الإسلام السياسى فى تفاقم مشكلة العنف السياسى فى الوطن العربى.

ولهذا تكتسب دراسة العنف السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى أهمية خاصة، بوصفها واحدة من أهم ظواهر الحياة السياسية العربية المعاصرة، من شأنها أن تؤثر على مستقبل الممارسة فى المجتمع العربى، الأمر الذى يثير التساؤل حول إمكانية التوصل إلى صياغة جديدة تحكم قواعد اللعبة

---

(١) عبد القادر شهيب، الاختراق، قصة شركات توظيف الأموال فى مصر، القاهرة، دار سينا، ١٩٨٩ .

(٢) التقرير الاستراتيجى العربى الثالث، مرجع سابق، ص ٢٤٠ .

السياسية في المجتمع، بحيث تقوم الممارسة السياسية على أساس الحوار العقلانى واحترام الرأى والرأى الآخر بعيدًا عن دائرة العنف التى تهدد الكيان الذاتى للمجتمع العربى.

وتطرح الدراسة مجموعة من التساؤلات تمثل الإجابة عليها خطة البحث فى هذا الموضوع، أول هذه التساؤلات تدور حول الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التى تمارس هذه الجماعات نشاطها فى إطارها، ومدى تأثير هذه الظروف والعوامل الناتجة عنها فى اتجاهها إلى العنف السياسى، التساؤل الثانى يتعلق بموضوع العنف فى البناء الفكرى والتنظيمى لهذه الجماعات، وهل يعد بمثابة المكون الأصيل فى هذا البناء؟ أم أن عنف هذه الجماعات يأتى كرد فعل لعوامل خارجية أهمها العنف الذى تمارسه أنظمة الحكم العربى تجاهها؟. التساؤل الثالث حول من يوجه إليه عنف جماعات الإسلام السياسى، هل إلى السلطة الحاكمة؟ هل إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى التى تطرح بدائل أخرى تستند إلى منطلقات فكرية مختلفة عن أفكار تلك الجماعات؟ هل توجه هذه الجماعات عنفها إلى المجتمع ككل؟ التساؤل الرابع يدور حول كيفية استخدام هذه الجماعات للعنف السياسى، بمعنى ما هى أشكال العنف التى تستخدمها هذه الجماعات؟ هل تستخدمها بشكل منظم أم أن المسألة لا تعدو أن تكون أحداثًا فردية لا رابط بينها؟ هل توجد درجة من درجات التنسيق بين استخدام العنف السياسى، واستخدام الأدوات الأخرى من أدوات الممارسة السياسية فى النشاط السياسى لهذه الجماعات؟ هل هناك اختلاف فى درجة تصعيد العنف بين قطر وآخر، وفى نفس القطر من فترة إلى أخرى؟ التساؤل الأخير حول مستقبل هذه الجماعات فى واقع الحياة السياسية العربية، وأثر ذلك على تطور الممارسة السياسية فى المجتمع العربى.

الإجابة على هذه التساؤلات تمثل محاولة مفيدة لفهم واحدة من ظواهر الحياة السياسية العربية البالغة التعقيد.

وبداية لابد من تحديد المقصود بجماعات الإسلام السياسى، والمقصود بالعنف السياسى فى هذه الدراسة، ففيما يتعلق بجماعات الإسلام السياسى فنحن نقصد تلك الجماعات الإسلامية السياسية، التى تستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية وتحويل النظام الاجتماعي. وانساقه الفرعية لكى يتوافق مع النموذج الإسلامى التاريخى، كما حددته أدبيات تلك الجماعات[1].

ويدخل فى هذا النطاق الجماعات ذات الطابع الإصلاحى، والأخرى ذات الطابع الكفاحى، والواقع أننا ندخل هذين النوعين من الجماعات فى التحليل، انطلاقاً من تحليل السلوك السياسى لجماعة الإخوان المسلمين، التى نشأت فى مصر عام ١٩٢٨ ، وهى تعد فى رأى الباحث بمثابة الجماعة الأم لكافة قوى الإسلام السياسى فى الوطن العربى فى الحقبة المعاصرة[2]، فقد جمعت الجماعة منذ نشأتها فى مصر بين الأسلوب الإصلاحى، الذى كان يتبناه الجناح العلنى للجماعة والأسلوب الكفاحى، والذى كان يمثله الجناح السرى، ومن خلال رصد وتحليل ما وصل إلينا من وقائع وأحداث تتعلق بالسلوك السياسى للجماعات الإسلامية فى الأقطار العربية المختلفة تأكد لدينا أن هذه الجماعات تجمع بين الأسلوبين، الأسلوب الإصلاحى والأسلوب الكفاحى.

أما العنف السياسى فنقصد به «الاستخدام الفعلى للقوة أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية، أو أهداف اجتماعية لها دلالات وأبعاد سياسية،

---

(١) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف صراع الدين والدولة فى مصر، القاهرة، مكتبة مدبولى، دون ذكر تاريخ للنشر، ص ٥٣ .

(٢) تتفق مع هذا الرأى معظم الدراسات التى تناولت ظاهرة الإسلام السياسى فى مصر وبقية أقطار العالم العربى، وإن تفاوتت درجة التأثير من قطر إلى آخر، ويرجع ذلك التفاوت من وجهة نظرنا إلى عدة عوامل، أهمها، اختلاف تاريخ وظروف نشأة هذه الجماعات من قطر إلى آخر، مدى اتصال قيادات هذه الجماعات بجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، العامل الجغرافى أو المكانى، بمعنى مدى قرب أو بعد القطر عن مصر.

وهــذه الممارسات قد تكون فردية أو جماعية، سرية أو علنية، منظمة أو غير منظمة[1].

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن العنف السياسى قد يكون مصدره الحكومة، أو أى جماعة سياسية أخرى فى المجتمع.

(١) حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسى فى مصر، دراسة كمية تحليلية مقارنة (١٩٥٢-١٩٨٧)، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية العدد ١١٧، نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ٢٩.

المبحث الأول
كل الطرق تؤدى إلى العنف

لا يمكن دراسة أى ظاهرة سياسية بمعزل عن بيئتها الداخلية والخارجية التى نشأت فى نطاقها، وتتضمن البيئة الداخلية الجوانب الخاصة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أما البيئة الخارجية فتشمل ظروف المستوى الإقليمى، والمستوى الدولى المحيطة بالإقليم الذى نشأت به الظاهرة محل البحث.

وتنطلق الدراسة فى هذا المبحث من فرض استخلصناه من خلال متابعة وتحليل الدراسات الخاصة بدراسة الظروف الداخلية والخارجية التى عاشها المجتمع العربى، خلال الفترة من ١٩٧٣ وحتى الآن، ويتلخص هذا الفرض فى أن كل الجوانب المتعلقة بالبيئة الداخلية والخارجية للمجتمع العربى، كانت تمهد الطريق إلى جعل العنف هو الأداة الرئيسية للممارسة السياسية فى واقع الحياة السياسية العربية المعاصرة.

وسنحاول فيما يلى اختبار صحة هذا الفرض.

أولاً - فيما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية العربية :

لقد شهدت هذه الفترة تحولات اقتصادية هامة فى الاقتصاد العربى، ترجع إلى ارتفاع الأسعار العالمية للنفط، وقد أدى هذا الارتفاع فى أسعار النفط إلى تدفق حجم كبير من الأموال على المنطقة العربية خاصة خلال الفترة من عام ١٩٧٤ وحتى عام ١٩٨٥ ، وعلى الرغم من أن الأمل كان كبيرًا فى أن تحقق

الحقبة النفطية دفعة لقوى الإنتاج العربية الأمر الذى من شأنه تحسين الأوضاع المعيشية لأبناء الشعب العربى، إلا أن النتائج التى تمخضت عنها الحقبة النفطية كانت مخيبة للآمال، فمع انتهاء هذه الحقبة بإنهيار أسعار النفط بدءا من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٨٥ ، والذى حققت الأسعار النفطية فيه أقل سعر لها، بدا أن الاقتصاد العربى يعيش أزمة خانقة، عبرت هذه الأزمة عن نفسها فى مظاهر عديدة، لعل أهمها ازدياد الفجوة الغذائية فى العالم العربى، الذى أصبح يستورد أكثر من نصف غذائه من الخارج، ويشير التقرير الاقتصادى العربى الموحد لعام ١٩٨٧ إلى أن معظم الأقطار العربية قد صارت مستوردة صافية للمنتجات الزراعية(١)، كما تراجعت معدلات الاكتفاء الذاتى من الحبوب والسلع التموينية وبلغت قيمة واردات الغذاء العربية حوالى ٣٠ مليار دولار، وهذا الوضع نتيجة طبيعية للنمو البطىء الذى شهدته قطاعات الإنتاج خلال الحقبة النفطية إذ لم يتجاوز معدل النمو فى القطاع الزراعى ٢,٧٪، وظل نصيب الصناعات التحويلية فى تشكيل الناتج المحلى الإجمالى لا يتجاوز ١٥٪ فى جملته باستثناء مصر والجزائر والمغرب(٢).

المظهر الثانى لأزمة الاقتصاد العربى، تمثل فى البطالة الهيكلية الناتجة عن ارتفاع معدلات النمو السكانى والتوسع فى النظام التعليمى، مقابل ضعف المقدرة الاستيعابية للقطاعات الحديثة فى التشغيل الناجمة عن الخيارات التكنولوجية التى عمت المنطقة العربية خلال الفترة النفطية(٣).

---

(١) جامعة الدول العربية، الأمانة العامة وآخرون، التقرير الاقتصادى العربى الموحد لعام ١٩٨٧ ، تحرير صندوق النقد العربى، دبى.

(٢) د. محمود عبد الفضيل، الاقتصاد العربى نظرات وهواجس مستقبلية، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١١٧ ، نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ٦١: ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٥ .

المظهر الثالث لأزمة الاقتصاد العربى تمثل فى تعميق تبعية العالم العربى للنظام الرأسمالى العالمى[1]، وفى هذا الصدد يمكن أن نرصد ثلاثة ميكنزمات على الأقل أدت إلى تعميق هذه التبعية على النحو التالى:

(ا) اعتماد معظم الدول العربية على البترول، والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسى للدخل القومى، وعدم نجاحها فى تنويع مصادر دخلها من القطاعات الإنتاجية الأخرى، الأمر الذى جعل خطط التنمية الاقتصادية فيها تعتمد على مصدر للاستثمار لا تتحكم فيه، وهو ما بدا واضحًا فى أعقاب انهيار أسعار النفط، إذ أدى هذا إلى توقف مشروعات التنمية أو تجميدها فى العديد من الأقطار العربية.

(ب) هجرة الأموال العربية إلى الخارج خاصة إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية بحثًا عن فرص الاستثمار الآمن، وقد قدر تقرير المؤسسة العربية لضمان الاستثمار بالكويت حجم الأموال العربية بالخارج عام ١٩٨٨ بحوالى ٦٧٠ مليار دولار، موزعة على واحد وثلاثين مركزًا ماليًا عالميًا وذلك بخلاف الأموال المودعة خارج هذه المراكز[2].

(جـ) تغلغل الشركات متعددة الجنسية فى بنية الاقتصاد العربى من خلال قيامها بتنفيذ العديد من المشروعات الكبيرة بنظام تسليم المفتاح، الأمر الذى أوجد تبعية تكنولوجية لهذه الشركات حيث أنها تملك الخبرة الفنية لتشغيل هذه المنشآت، كما أنها تملك قطع الغيار اللازمة لها.

المظهر الرابع لأزمة الاقتصاد العربى تمثل فى تفاقم مشكلة المديونية الخارجية العربية لتصل إلى حوالى ١٢٠ مليار دولار، الأمر الذى جعل العديد من الأقطار

---

(١) د. نادية رمسيس، آفاق التشكيلات الاجتماعية العربية، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥١ ، مارس ١٩٨٩ ، ص ٦٠.

(٢) جريدة الأهرام، عدد ١٩٨٩/٧/٢٩ .

العربية تدخل فى مفاوضات مع الدائنين والمؤسسات المالية الدولية من أجل إعادة جدولة هذه الديون، الأمر الذى جعلها تخضع لبعض الشروط التعسفية من جانب هذه المؤسسات، التى تضع عادة روشتة للإصلاح تقوم على أساس خفض الإنفاق الحكومى، ورفع الدعم الذى تقدمه الحكومات لبعض الفئات غير القادرة فى المجتمع، وتجميد الأجور ورفع أسعار السلع والخدمات الأساسية، الأمر الذى يؤدى عادة إلى الإضرار بالمستويات المعيشية للفئات الفقيرة فى المجتمع، والتى تمثل أعدادًا كبيرة من إجمالى سكان الوطن العربى نتيجة لسوء توزيع الدخل أساسا، وقد أدى، تطبيق بعض الحكومات العربية لروشتة صندوق النقد الدولى على سبيل المثال إلى حدوث انفجارات شعبية عنيفة فى كل من مصر وتونس والجزائر والسودان والمغرب والأردن.

مظهر خامس لأزمة الاقتصاد العربى تمثل فى انتشار الأنشطة الطفيلية فى الاقتصاد العربى، كأنشطة السمسرة والتوكيلات التجارية، الصيرفة وتجارة العملة، الأمر الذى أوجد قطاعًا ماليًا غير رسمى إلى جانب البنوك والمؤسسات المالية الأخرى فى المجتمع، وخطورة وجود هذا القطاع تتمثل فى عدم إمكانية التحكم فى نشاطاته وضبطها وتوجيهها لخدمة أهداف التنمية الاقتصادية.

وقد كان لواقع هذه الأزمة الاقتصادية تداعياتها الاجتماعية، وأهمها ازدياد الفجوة بين من يملكون ومن لا يملكون، الاختلال بين معايير الأداء ومعايير الجزاء[1]، اختلال القيم المتعلقة بالمكانة الاجتماعية للفرد فى المجتمع، فلم تعد قيم التعلم والإجادة فى العمل هى القيم التى على أساسها يحتل الفرد المكانة المتقدمة فى المجتمع بل أصبحت قيم الكسب السريع والقدرة على النفاق، والمظهرية هى القيم التى تحدد مكانة الفرد فى المجتمع.

---

(١) د. سعد الدين إبراهيم، أزمة مجتمع أم أزمة طبقة، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٦ يونيو ١٩٨٥ ، ص ٢٩ . وانظر كذلك: د. سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديد، القاهرة، دار المستقبل العربى، للطبعة الثانية، ١٩٨٢ .

كما أدى هذا الوضع إلى الإضرار بمصالح الطبقة المتوسطة بشرائحها المختلفة، خاصة الطبقة المتوسطة الدنيا، وهى التى تمثل شريحة عريضة من أبناء المجتمع العربى، ولقد وجد أبناء هذه الطبقة أنفسهم أمام طريق مسدود، فعلى الرغم من حصول نسبة كبيرة منهم على قدر مناسب من التعليم إلا أن فرص العمل أمامهم بدت مقفلة نتيجة لعجز الأقطار العربية عن توفير فرص العمل اللازمة لاستيعابهم[1]، الأمر الذى أوجد حالة من الإحباط واليأس والتشاؤم خاصة الشباب الذين يمثلون حوالى ٥٠٪ من إجمالى سكان الوطن العربى[2].

وقد أثبتت الدراسات الميدانية التى أجريت على الشباب العربى، هذه الحالة من الإحباط واليأس سواء فى الأقطار العربية الفقيرة كمصر أو الأقطار الغنية كالكويت[3].

---

(١) د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٨ ، ص ٢٣١: وما بعدها.

(٢) جامعة الدول العربية الأمانة العامة وآخرون، التقرير الاقتصادى العربى الموحد ١٩٨٦ تحرير صندوق النقد العربى، دبى، الملحق (ص ٤٨: ص ٤٩).

(٣) من بين هذه الدراسات دراسة د. أمينة الجندى، التطرف بين الشباب كيف يفكر قادة طلاب الجامعات المصرية، دراسة ميدانية، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥١ ، مارس ١٩٨٩.

وقد أوضحت الدراسة أن ٦٩٪ من إجمالى العينة لا يتوقعون الحصول على عمل مناسب بعد التخرج، وأن ٨٣٪ لا يتوقعون إمكانية الحصول على مسكن مناسب، وأن ٨٨٪ يعتقدون أنه ليس أمامهم فرصة للزواج بعد فترة وجيزة من التخرج، كما أوضحت الدراسة أن حوالى ٩٦٪ من إجمالى العينة يقعون في دائرة التشاؤم بالنسبة للمستقبل.

كما أوضحت دراسة أخرى أجريت على الشباب الأردنى أن المشكلة الاقتصادية تحتل المكانة الأولى بالنسبة لإجمالى العينة. انظر فى ذلك:

د. سرى ناصر، د. محمد برهوم، نظرة الشباب العربى إلى مستقبلهم، دراسة ميدانية ورقة مقدمة إلى ندوة الشباب العربى، وهموم المجتمع فى العالم المعاصر التى عقدت فى الرباط (٢٠-١٩٨٧/١٠/٢٢).

وأشارت دراسة أجريت على الشباب الكويتى أن نصف أفراد العينة من الكويتيين يشعرون بالخوف والقلق إزاء المستقبل المهنى، انظر فى ذلك:

وما نصل إليه من خلال هذا العرض، أن الظروف الاقتصادية العربية المتأزمة وما نتج عنها من تداعيات اجتماعية سلبية أوجدت البيئة المناسبة لنمو ردود الأفعال العنيفة من قبل أبناء المجتمع العربى، فالعنف كما يقول الهرماسى، هو نتاج للمجتمع الذى نعيش فيه ويرجع إلى اليأس والخوف من المستقبل نتيجة الإحساس بإحباط الطموحات وهو أيضا نتيجة لعجز الدولة القطرية العربية عن التقدم، وتعثر محاولات التنمية وتخلصها من التزاماتها تجاه القوى الاجتماعية المنتجة وخاصة فى مجال العدالة التوزيعية(١).

وتقدم مجموعة أخرى من الدراسات تفسيرًا يتفق مع ما أشرنا إليه ويرتكز إلى مقولات ثلاث: الأولى الفجوة بين الأمل والواقع، بمعنى أن اتساع هذه الفجوة يؤدى حتمًا إلى الإحباط وزيادة الشحنات العدوانية لدى الأفراد، خاصة إذا ما أحسوا أن هذه الفجوة ترجع إلى النظام الاقتصادى والاجتماعى القائم، فيصبحون بالتالى مهيئين للبحث عن بديل.

المقولة الثانية وتدور حول اختلال العدالة التوزيعية، فى هذه الحالة يتحول الإحباط إلى سلوك عدوانى إذا ما تراءى للأفراد أن الآخرين من أقرانهم سواء

= د. إبراهيم عثمان، د. محمد برهوم، قضايا ومشكلات الشباب العربى فى الكويت، دراسة ميدانية، ورقة مقدمة إلى ندوة الرباط السابق الإشارة إليها.

كما أوضحت دراسة أخرى أن المشكلة الاقتصادية هى المشكلة التى تحتل الأولوية بالنسبة للشباب الكويتى. انظر فى ذلك:

د. مصرى حنورة، مشكلات الشباب من طلاب الجامعة بين الماضى والحاضر والمستقبل، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، جامعة الكويت، المجلد ١٦ ، ربيع ١٩٨٨ ، ص ٢٩: ص ٣٠.

وحول حالة القلق لدى الشباب السعودى انظر: د. أحمد عبد الخالق، د. أحمد حافظ، حالة القلق وسمة القلق لدى عينات من المملكة العربية السعودية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ١٦ ، العدد ٣، خريف ١٩٨٨، ص ١٨١: ص ١٩٦.

(١) د. محمد عبد القادر الهرماسى، الشباب وتسييس الدين، دراسة حالة تونس، ورقة مقدمة إلى ندوة الرباط السابق الإشارة إليها.

كانوا من المتساوين معهم أو من هم أقل منهم إنجازًا يحصلون على نصيب أعلى من الثروة والمكانة.

المقولة الثالثة وهى الحرمان النسبى بمعنى أن الأفراد قد يتوقعون ألا تسوء حالتهم بينما تتحسن أحوال الآخرين فى نفس المجتمع دون ما سبب مشروع، فإذا ما حدث العكس، وهو ما حدث بالفعل فى المجتمع العربى، فإن هذا الإحساس بالحرمان ومعه الإحساس بالظلم يولدان غضبًا وسخطًا وتهيؤاً لرفض النظام القائم وتحديه أو محاولة اقتلاعه ولو بالعنف[1].

وهكذا أدت الجوانب المتعلقة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية العربية إلى تهيئة المناخ الملائم لنمو العنف فى المجتمع العربى.

ثانيًا – خصائص البيئة السياسية العربية والعنف السياسى فى المجتمع العربى:

يمكن القول بأن ثمة خصائص معينة للبيئة السياسية العربية فى خلال الحقبة المعاصرة، هذه الخصائص جعلت للعنف السياسى الرسمى وغير الرسمى موضعًا هامًا فى الحياة السياسية العربية.

أول هذه الخصائص هو أن «الاتجاه العام فى السلطة السياسية فى المجتمع العربى استمر فى اتجاه المركزية فى السلطة والإدارة، وقد تمتعت المركزية المعاصرة بمظهرين متكاملين الأول: تركيز السلطة عسكريًا وسياسيًا وأمنيًا فى شخص رئيس الدولة وقد اقتضى هذا الأمر الاعتماد الكلى على ضبط المواقع الاستراتيجية الحساسة سياسيًا وأمنيًا من أجل دعم وحماية السلطة مما أدى إلى ازدياد أهمية العنف، والقمع فى الحفاظ على الاستقرار السياسى، المظهر الثانى للمركزية الحديثة هو الدور المتضخم للجهاز المركزى الإدارى فى الاقتصاد القومى، بعد أن انتزعت الدولة لنفسها الدور الرئيسى فى تسيير معظم المؤسسات الاقتصادية، فأصبحت

---

(١) د. أمينة الجندى، مرجع سابق، ص ٨٣: ص ٨٤ .

الدولة ربة العمل، والهيئة الموظفة الرئيسية للقوى العاملة، وقد اكتسبت الدولة عن طريق احتكار السلطة الاقتصادية قوة إضافية مكنتها من إحباط أى مبادرة سياسية للخروج من هذا الشباك المحكم، والإزار الذى يأخذه مثل هذا النظام يتمتع بموقف أخلاقى قوى هو حماية الحرية الاجتماعية(١).

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هذه الخاصية، تكاد تكون شبه عامة على معظم الأنظمة العربية سواء كانت ملكية أو جمهورية، غنية أم فقيرة، وبغض النظر عن الأيديولوجية السياسية لهذا النظام أو ذاك، فالقطاع العام فى الدول البترولية على سبيل المثال والذى تملكه الدولة له حجم كبير، على الرغم من تبنى هذه الدول لأفكار الاقتصاد الحر، وهذه الخاصية جعلت البعض يطلق على هذه الأنظمة مقولة الدولة الرعوية، هذه الدولة الرعوية التى تتصف بالمركزية الشديدة والسلطوية، تحتاج إلى العنف أو التهديد بالعنف كى تقوم بوظائفها، وعلى الرغم من ذلك إلا أنها لا تملك الجهاز الإدارى القادر على القيام بهذه الوظائف، الأمر الذى يؤدى إلى جعل السياسات المقصود بها تحقيق غرض ما تؤدى فى الواقع إلى نقيضه(٢)، وهو ما اتضح من خلال السياسات التنموية على سبيل المثال التى اتبعتها فى الحقبة المعاصرة، فقد أدت هذه السياسات إلى نتائج عكسية، كانت فى محصلتها سلبية بالنسبة لمصالح قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية، وتشير إحدى الدراسات إلى النتائج المترتبة على هذا النظام الرعوى فى الجزيرة العربية ودول الخليج، فتذكر:

---

(١) د. إيليا حريق، السراتية والتحول السياسى والاجتماعى فى المجتمع العربى، مجلة المستقبل العربى، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد ٨٠ ، أكتوبر ١٩٨٥ ، ص ١٨.

(٢) د. إيليا حريق، الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية، مجلة المستقبل العربى، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٢٢ ، مارس ١٩٨٩ ، ص ١١ .

(أ) أن بروز مركزية الدولة أدى إلى بروز الأسر الحاكمة كأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة وهو ما يعني تكييف أجهزة الدولة الحديثة لمتطلبات القبلية والطائفية، ومحاولة النخب الحاكمة المحافظة على العلاقات التقليدية القديمة، في ظل النظام السياسى الحديث، والأوضاع الاقتصادية المستجدة مما يدفع الأنظمة المحافظة بطبيعتها إلى إعطاء أهمية استثنائية لأجهزة القمع والإرهاب السياسى فى نفس الوقت الذى تعجز فيه عن تحقيق أى تقدم اقتصادى أو سياسى حقيقى، الأمر الذى يرسخ اعتمادها على النوايا الخيرة للدول الكبرى فى الدفاع عنها داخيًّا وخارجيًّا.

(ب) تؤدى أساليب الإنفاق العام إلى تعويق عملية تقدم، أو تطور النظام الاقتصادى والاجتماعى ذلك لأن الرخاء السطحى يؤدى إلى إعاقة التنمية بتخدير الناس ودفعهم إلى الاكتفاء باقتسام المنافع الآتية من الإنفاق الحكومى المتولد عن النفط[١].

وهذه الدراسة تصل إلى نتيجة مؤداها أن الدولة فى الجزيرة العربية والخليج العربى قد تحولت إلى الدولة التسلطية التى تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة فى المجتمع، لمصلحة الطبقة الحاكمة، وتقوم شرعية النظام فيها على استعمال العنف والقوة السافرة أكثر من اعتمادها على الشرعية التقليدية[٢].

دراسة أخرى تشير إلى فشل الدولة الرعوية فى القيام بوظائفها فى كل من تونس ومصر، فتذكر:

---

(١) خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة فى الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ١٢٤: ص١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤ .

«أن إخفاق الدولة الرعوية فى تقديم الخدمة السليمة للجمهور، وتعثر المسار الاقتصادى ومستوى المعيشة المرجو، جميعها عملت على إضعاف ما كان تتمتع به النخبة الحاكمة من شرعية سياسية وفى كثير من الأحيان تقويض تلك الشرعية، وهنا نجد السبب الرئيسى فى تراجع الدولة الحذر عن التدخل الاقتصادى الكلى، وقد أخذ ذلك التراجع مظهر التهرب من تحمل المسئولية[1]. وقد أدى هذا الفشل إلى تسيب الشرعية السياسية فى البلدان العربية وإن كان لم يأخذ شكل الثورة إلا أنه دون شك قد أخذ شكل فقدان الثقة عند المواطن، وابتعاده عن الجدية والإيمان بالعمل العام، فانتشر الفساد فى المجتمع، وعمت روح الفردية والأنانية والتشكيك فى كل شيء[2].

وخلاصة ما نصل إليه في هذا الصدد هو أن النظم السياسية العربية قد قامت على أساس احتكار النخبة السياسية للسلطة (سواء كانت نخبة تقليدية أم عسكرية)، وقد نشأت تحالفات فى هذا النطاق بين أصحاب السلطة وأصحاب الثروة فى المجتمع العربى[3]، الأمر الذى أدى إلى تركيز شديد فى عناصر القوة السياسية عند قمة الهرم السياسى، وقد قبلت الجماهير العربية هذا الوضع لفترة من الزمن على أساس أن هذه الأنظمة تسعى إلى تحقيق بعض الأهداف القومية كالتحرر والوحدة والتنمية والعدالة الاجتماعية، إلا أن هذه الأنظمة قد أخفقت فى تحقيق أى من هذه الأهداف، وبالتالى اهتزت شرعيتها، وبدا واضحًا أنه لابد من إحداث التغيير وفى ظل غياب التقاليد الخاصة بالممارسة الديموقراطية، والتى تدور حول إمكانية التغيير باستخدام الوسائل السياسية غير العنيفة، بالإضافة إلى ضعف المعارضة السياسية نتيجة لفترات القمع الطويلة وعدم قدرتها على تقديم

(١) د. إيليا حريق، الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية، مرجع سابق، ص ٢٧ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٧ .
(٣) د. سعد الدين إبراهيم، أزمة طبقة أم أزمة مجتمع، مرجع سابق، ص ٣٠ وما بعدها.

البدائل الممكنة لما هو قائم[1]، صار العنف هو البديل المتاح سواء من جانب الجماهير الساعية لإحداث التغيير، أو من جانب القابضين من السلطة السياسية فى المجتمع من أجل الحفاظ على الوضع القائم.

الخاصية الثانية للبيئة السياسية العربية المعاصرة، تتمثل فى عدم إمكانية التناوب الديموقراطى للسلطة السياسية فى المجتمع العربى، فالصفة السائدة للحكومات العربية فى السبعينيات والثمانينيات، هى وجود جماعة سياسية اجتماعية واحدة وعدم وجود مجال للتناوب، والمعارضة لا تشتت ولا تصفى ولا تشرك فى الحكم، إنها تستخدم، وهى تنحو إلى القبول بهذا الاستخدام، لسبب ما ليس هو توقعها أن تجد نفسها فى السلطة فى المرة القادمة سواء عن طريق الانتخاب أو غيره[2].

الواقع أن عدم إمكانية تداول السلطة سلميًا، وفقدان المعارضة لأى أمل فى الوصول إلى السلطة، وقبولها لتوظيف النظام السياسى لها من أجل الحفاظ على بقائه، قد أفقد الجماهير فى مصداقية المعارضة الشرعية، وكذلك فى جدوى العمل العام، ومن هنا كان عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية فى أبسط صورها.

الخاصية الثالثة للبيئة السياسية العربية تدور حول أن المجتمع العربى منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا يعانى صراعًا فى الاتجاهات بين ما هو مطلق وشامل، وما هو موضعى محدود، فمن جهة نجد قوة تسعى نحو التوحيد والتوفيق والانسجام فى الشكل والمضمون، ومن جهة أخرى تعاكسها قوة متأصلة موضعية، تحاول الحفاظ على ما هو خاص فى هويتها، وقد شهد التاريخ العربى

(١) د. إيليا حريق، المرجع السابق، ص ٢٧ .

(٢) وليم زارتمان، المعارضة كدعامة للدولة، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٠٨ ، فبراير ١٩٨٨ ، ص ٤٨ .

تلازم هاتين النزعتين جنبًا إلى جنب، فى حالة تسامح عندما تكون الدولة قوية ومزدهرة، وفى حالة تصارع عندما تكون الدولة ضعيفة[1].

فإذا ما علمنا بأن الدولة القطرية العربية تعانى من ضعف شديد، يتمثل فى عدم قدرتها على القيام بوظائفها الأمر الذى أدى إلى تآكل شرعيتها السياسية فى المجتمع، لبدا واضحًا أن الحالة الصراعية هى الحالة السائدة بين مختلف القوى السياسية فى المجتمع، وفى ظل غياب تقاليد الممارسة الديموقراطية، لابد وأن يكون العنف خيارًا متاحًا لهذه القوى فى نطاق صراعها السياسى.

الخاصية الرابعة، وهى نتيجة للخصائص السابقة، وتتمثل فى غياب الاتفاق بين القوى السياسية والاجتماعية على مجموعة من الأهداف القومية التى تمثل الحد الأدنى الذى لا يجب الاختلاف حوله، غياب هذا الاتفاق فى ظل مناخ صراعى لابد وأن يقود إلى العنف السياسى كأداة من أدوات الممارسة السياسية فى المجتمع.

الخاصية الخامسة، وتتمثل فى عدم قدرة الأنظمة السياسية العربية، على استيعاب القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة فى المجتمع العربى، فلقد شهد المجتمع العربى تحولات اجتماعية هامة لعل أبرزها ازدياد السكان وازدياد نسبة الشباب ونسبة المتعلمين منهم، ومع ذلك لم تستطع الأنظمة العربية القائمة خلق المؤسسات السياسية القادرة على استيعاب هذه الطاقات، وإتاحة الفرصة لها للتعبير

---

(١) د. إيليا حريق، نشوء نظام الدولة فى الوطن العربى، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩٩ ، مايو ١٩٨٧، ص ٧٨ . انظر رؤية مشابهة وإن كانت من منطلق فكرى مختلف فى: بهجت قرنى، تناقضات الدولة العربية القطرية، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٠٥ ، نوفمبر ١٩٨٧، ص٣٣. كذلك انظر حول قوة الدولة العربية وضعفها، غسان سلامة، قوة الدولة وضعفها فى الثقافة السياسية العربية، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩٩ ، مايو ١٩٨٧ ، ص ٩٦: ص ١٢١ .

عن آرائها، والمشاركة فى صنع السياسات المرتبطة بمستقبلها الأمر الذى أدى إلى فقدان قطاعات كبيرة من المجتمع الثقة فى جدوى ممارسة أى نشاط سياسى فى إطار المؤسسات السياسية الشرعية القائمة.

البيئة الفكرية العربية والعنف السياسى فى المجتمع العربى :

إن محاولة استعراض كافة جوانب الفكر السياسى العربى أمر لا تسعى إليه هذه الدراسة، وكل ما نهدف إليه هو رصد أهم الخصائص التى يتسم بها الفكر السياسى العربى فى الحقبة المعاصرة، والتى تشكل فى مجملها البيئة الفكرية العربية وذلك كى نجيب على تساؤل محدد وهو إلى أى حد تسهم هذه الخصائص أو لا تسهم فى إبراز العنف السياسى كأداة من أدوات الممارسة السياسية فى المجتمع العربى؟

والخاصية الأولى التى يمكن ذكرها فى هذا المجال للفكر السياسى العربى، هو أنه ليس فكرًا متسقًا متجانسًاموحدًا، بل هو فكر متنوع الاتجاهات، متعدد المشارب، مختلف المناهج والأهداف، منقسم كل الانقسام وكأنه بهذه الحالة تعبير عن واقع التنوع والتعدد والاختلاف والانقسام السائد فى الخريطة السياسية الاجتماعية الثقافية العربية[1]، وقد نتج عن هذه الخاصية أن الفكر السياسى العربى لم يستطع حتى الآن إنتاج نظرية سياسية أى نظامًا مفهوميًّا متمتعًا بقدر من التماسك والاستقرار الدلالى النظرى[2]، يمكن استخدامه فى تحليل واقع المجتمع العربي، الأمر الذى أوجد ما يمكن أن نسميه بالفوضى الفكرية فى

---

(١) هشام القروى، أزمة فكر أم أزمة واقع، مجلة الوحدة، الرباط، المجلس القومى للثقافة العربية، العدد ٤٦ ، ٤٧ يوليو/ أغسطس ١٩٨٨ ، ص ٧ .

(٢) عبد الإله بلقريز، مقدمات لتحليل الخطاب السياسى العربى، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٢٣ مايو ١٩٨٩ ، ص ٥ .

المجتمع العربى المعاصر، وهو ما يبدو واضحًا فى غياب المشروع القومى الحضارى العربى الذى يمكن أن تلتف حوله جماهير الأمة العربية بعد الضربة التى وجهت إلى المشروع الناصرى.

الخاصية الثانية وتتمثل فى أن الفكر السياسى العربى ومنذ مائة عام قد فشل فى تحقيق هدفه وهو النهضة، فكما يقول الجابرى، إن الخطاب العربى المعاصر فى جميع أصنافه هو خطاب من أجل النهضة، ومع ذلك فإنه قد فشل فى أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التى يمكن أن تهتدى بها لوضعها موضع التحقيق(١).

الخاصية الثالثة أن الفكر السياسى العربى المعاصر هو فكر يشتغل على نصوص لا على الواقع المعاش(٢)، فليست هناك علاقة مباشرة بين الفكر السياسى العربى والواقع القائم الأمر الذى أدى إلى قصور هذا الفكر عن تحليل الواقع العربى، وتقديم الحلول العملية لمواجهة مشكلاته، مما جعله يعيد إنتاج نفسه فى دورة مملة ورتيبة، فالفكر السياسى العربى لا زال يكرر معالجة نفس القضايا ويدور فى فلك نفس المفاهيم، ويحوم بالرغم من الاختلافات الجزئية حول نفس الحلول(٣)، فالخطاب النهضوى لا يتناول النهضة بوصفها واقعًا قائمًا ولكن بوصفها واقعًا مأمولاً، والخطاب القومى هو خطاب فى الممكنات فمفاهيم هذا الخطاب لا تشير إلى واقع متحقق ولكن إلى ممكن مأمول تحقيقه(٤).

---

(١) محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٢، ص ٣٣: ص ٣٤ .

(٢) عبد الإله بلقريز، مرجع سابق، ص ٥ .

(٣) الجابرى، مرجع سابق، ص ٦١: ص ٦٧ .

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٧: ص ١٣١ .

الخاصية الرابعة تتمثل فى سيادة النزعة التوفيقية فى الفكر السياسى العربى، بين العنصر الغربى الحديث، والعنصر الإسلامي العربى التقليدى[1]، وقد نتج عن ذلك وجود التناقض الداخلى فى مقومات هذا الفكر، وبين مضامينه الأيديولوجية وصياغاته المعرفية التى تتسم بالضعف الشديد[2]، ويرى برهان غليون أن التوفيقية هى أحد خصائص هذا الفكر، وأن آخر المحاولات التوفيقية فى الحقبة المعاصرة هى الأفكار الناصرية القومية، وأنه بوصول الناصرية إلى مرحلة الأزمة، ظهر تيار إسلامى كاسح وتيار علمانى صرف متغرب ومعادى للدين، ويذكر أننا لا نشهد منذ السبعينات إلا تطور هذين التيارين ونمو الصراع بينهما[3] ونتج عن هذا أن البيئة الفكرية العربية قد أصبحت بيئة صراعية.

الخاصية الخامسة وتتلخص فى سلفية الفكر السياسى العربى، وليست هذه السلفية قاصرة على السلفية الدينية التى تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام الأصولى فى صورته الأولى، بل إننا نجدها أيضًا لدى المفكرين الذين يدعون إلى تبنى الغرب وقيمه وأسلوبه من أجل تحقيق النهضة، وكذلك الماركسيين العرب، فهم يقومون بتكرار مقولات منهج مطبق[4]، ويحاولون تطبيق نموذج سبق تطبيقه فى مجتمعات أخرى فى مرحلة تاريخية معينة وفى ظل ظروف مختلفة تمام الاختلاف عن ظروف المجتمع العربى.

---

(١) د. محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى، ١٩٣٠-١٩٧٠، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر، ١٩٨٠، ص ٧ ، ص ٨، ص ١٧؛ ص ٢٠، ص ٢٤، ص ٢٥، ص ٢٩.

(٢) الجابرى، مرجع سابق، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٣) د. برهان غليون، مجتمع النخبة، بيروت، معهد الانماء العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٥٥ .

(٤) عبد الإله بلقريز، مرجع سابق، ص ١٣ .

الخاصية السادسة وتتمثل فى تبعية الفكر السياسى العربى للفكر الغربى، فالنموذج الغربى الرأسمالى هو النموذج الذى يحاول الفكر السياسى العربى تحقيقه أو الوصول إليه، ولا يختلف فى هذا الاتجاه الإسلامى عن الاتجاه العلمانى، «فأيا كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفى النهضة الذين دافعوا عن النموذج الحضارى الأوروبى، أو الذين هاجموه واستنكروه وأيا كانت المواقف الاجتماعية والسياسية التى نشأت عن أطروحاتهم، فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية واحدة، ليست القضية هذه سوى قضية، انحطاطنا وتأخرناقياسًا على الآخر، أى على أوروبا، التى أيقظت فى الفكر العربى حس المقابلة، وليس الخطاب ذاك سوى خطاب إصلاح لأحوالنا، وفى هذا الإصلاح تنافس المتنافسون، واختلفوا فى تحديد مصادره، وتعيين رهانه ونموذجه المرجعى أوروبا أو الإسلام»(1).

ويشخص برهان غليون أزمة الثقافة العربية، فيذكر أن «النظام الثقافى القائم والأيديولوجيات والأفكار المختلفة تعبير عن سياسة ثقافية، عن اختيارات محددة فى التنمية الاجتماعية بشكل عام، وفى ميدان التحرر العقلى، والتنمية الثقافية على الخصوص، هذه الأفكار تعكس إذن فى الوقت ذاته نمط تطور المجتمع العربى القائم على إعادة النموذج الغربى الرأسمالى، دون الوصول إليه، كما تعكس إعادة إنتاج هذا النموذج على الصعيد الثقافى، أى تكوين هيئة مثقفة علمية وأدبية، متمثلة للمفاهيم والمعارف الغربية العصرية، أى مفاهيم الحضارة السائدة اليوم على المستوى الكونى(2).

الخاصية السابعة تتعلق بمحاولات النخب الحاكمة فى الأقطار العربية استخدام الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والمحافظة على الوضع القائم، وقد سعت

---

(1) المرجع السابق.

(2) د. برهان غليون، مرجع سابق، ص ٥٦: ص ٦٥ .

هذه النخب إلى تفسيخ الروابط الطبقية، باستقطاب شرائح من مختلف الطبقات، عن طريق الهجرة إلى النفط وعن طريق سياسات توزيع الفوائض المالية، مما يربط المنتفعين بها بمصالح الطبقات الرأسمالية ويساعد على توسيع نطاق أيديولوجيتها المحافظة ، ويعمل على تحطيم سياق البناء الطبقى فى المجتمعات العربية، ولقد أدت تلك التطورات إلى إحداث انشطار رأسى فى معظم الأبنية الطبقية، مما ساعد على شيوع الأيديولوجيات التى تقلل من الاهتمام بالصراعات الطبقية، والتى تركز على الروابط بين الطبقات، وتلغى بالفعل فكرة الصراع الطبقى، ومن أهم تلك الأيديولوجيات التى سادت فى العالم العربى فى الآونة الأخيرة الأيديولوجيات الطائفية والدينية[1].

من ناحية أخرى اتبعت هذه الأنظمة سياسات تعليمية وإعلامية تقوم على أساس تربية الأفراد على الرؤية الواحدة، وعبادة الفرد، وعدم قبول وتقبل آراء الآخرين، بل وعدم الاعتراف لهم بهذا الحق.

هذه هى أهم خصائص البيئة الفكرية العربية، وواضح من هذا العرض أن الفكر العربى كان فى الأغلب الأعم بعيدًا عن واقعه، ويرجع هذا إلى الظرف التاريخى الذى تطور فى نطاقه والذى يتمثل فى التدخل الأجنبى وما كان يعنيه من تحد لهذا الفكر، وكان رد فعل الفكر العربى هروبى فى مجمله، إما إلى الماضى، وإما نحو تخطى الواقع القائم، والهروب إلى الحلم المأمول كما يقول الجابرى، بالإضافة إلى هذا اتجهت النخب الحاكمة إلى توظيف هذا الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والحفاظ على الوضع القائم الذى يحفظ لها ما حققته من مصالح وامتيازات، مهما كانت نتائج هذا التوظيف بالنسبة لقضية النهضة أو التنمية فى المجتمع، وقد أدى هذا الوضع إلى تحول البيئة الفكرية العربية إلى بيئة صراعية، تفتقد الأدوات الفكرية التى تقوم على الحوار والمجادلة والاعتراف للآخر

---

(١) د. نادية رمسيس ، مرجع سابق، ص ٦٠ .

بحق إبداء الرأى، واحترام الرأى الآخر، والتسامح معه مهما كانت شقة الخلاف، كما أن تعطيل الفكر عن أداء وظائفه فى المجتمع العربى، أدى إلى عدم وجود مشروع حضارى عربى يمكن أن تجتمع حوله الجماهير العربية، وأدى كذلك إلى عدم إمكانية التوصل إلى اتفاق بين القوى السياسية فى المجتمع العربى على القواعد التى تحكم قواعد اللعبة السياسية فى المجتمع، وقد أدى هذا الوضع إلى سيادة قاعدة محددة تنظم الحياة السياسية العربية، وهى سيف السلطان القابض على الحكم، وحول هذا السيف كان لابد وأن يكون الصراع عنيفًا.

خصائص البيئة الدولية للوطن العربى
وأثرها على العنف السياسى فى المجتمع العربى

على المستوى الإقليمى يمكن أن نحدد الخصائص التالية:

أولا: شهدت الفترة محل الدراسة ارتفاع أسعار النفط فى أعقاب حرب أكتوبر ١٩٧٣، وكانت الثروة البترولية فى مجملها من نصيب الدول العربية المحافظة، الأمر الذى أدى إلى تقوية الأنظمة العربية المحافظة تجاه النظم الراديكالية، ومن ناحية أخرى كان من نتيجة القدرات المالية الكبيرة لهذه الدول ان حدث تحسن ملحوظ فى المستويات المعيشية لأبنائها، وكان الأسلوب الذى اتبعته هذه الدول فى توزيع الموارد على مواطنيها أثر واضح كما سبق وأن بينا فى تراجع بعض القيم الإيجابية فى للمجتمع العربى[1] وأهم ما يعنينا فى هذه الجزئية من البحث هو اهتزاز القيم الخاصة بأهمية التطور والتحديث فى المجتمع العربى، لتبرز مجموعة من القيم السلفية التى تتفق وفلسفة النظم المحافظة، هذه القيم انتشرت فى جميع أنحاء العالم العربى، بحكم التعامل الإنسانى المستمر بين أبناء الأمة العربية، وصاحب هذا تراجع المشروع الحضارى القومى الذى تبنته مصر الناصرية فى الستينات، بل إن مصر السادات تراجعت إلى ما لم يكن يتوقعه أحد فى هذا المجال، وذلك بعد مبادرة السلام وزيارة السادات للقدس وتوقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وخلاصة ذلك كله تمثل فى تعرض النظام الإقليمى العربى إلى هزة عنيفة لم يعرفها من قبل، أدت إلى تفاقم الخلافات بين الأنظمة العربية، ووصول

(١) د. سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديد، مرجع سابق، ص ٢٩: ص ٣١ .

بعض هذه الخلافات إلى حد الصراع بدرجاته المختلفة، بدءا من الصراع الإعلامى ووصولاً إلى الصراع المسلح، لقد تحولت البيئة الإقليمية العربية إلى بيئة صراعية، وبدا أن إمكانية استخدام العنف متاحة وممكنة أمام الإنسان العربى، بل وحدث أن حاولت بعض الأنظمة العربية استخدام أسلوب العنف من الداخل، فى مواجهة الأنظمة الأخرى المختلفة معها، ولجأت أنظمة أخرى إلى دعم اتجاهات سياسية معينة معارضة للأنظمة التى تعاديها، ولجأت أنظمة أخرى إلى محاولة تصدير أفكارها السياسية الخاصة إلى الدول الأخرى، وهكذا كانت العلاقات بين الدول العربية فى مجملها علاقات صراعية فى الأساس، تتيح إمكانية استخدام العنف بأشكاله المختلفة فى المجتمع العربى.

ثانيًا: نجاح الثورة الإيرانية الإسلامية واتجاهها إلى تصدير ثورتها إلى الأقطار العربية المجاورة، وسعيها إلى القيام بدور فعال على المستوى الإقليمى، خاصة بعد غياب مصر، التى كانت تشكل ولا زالت مركز الثقل فى النظام الإقليمى العربى، ولجوء إيران إلى استخدام الأساليب العنيفة من أجل تحقيق أهدافها فى المنطقة، هذا الدور الإيرانى ساعد على تهيئة البيئة العربية لتقبل العنف واستخدامه فى الحياة السياسية العربية.

ثالثًا: السياسة الإسرائيلية، التى تقوم على أساس احتكار القوة فى المنطقة، وإضعاف القدرات العربية بكل السبل الممكنة، وجدت فى هذه الظروف الفرصة السانحة لتحقيق أهدافها التوسعية فى المنطقة العربية، وتحقيق هدف إستراتيجى من أهدافها وهو بلقنة المنطقة، أى تحويلها إلى مجموعة من دول الطوائف كسياج حول إسرائيل، لتكون لإسرائيل الكلمة العليا فى المنطقة، والمثال اللبنانى خير شاهد على ذلك، فالحرب الأهلية اللبنانية التى استمرت من عام ١٩٧٥ وحتى عام ٩٠، والتى تمثل قمة استخدام العنف بين القوى المتصارعة، تعد بمثابة المثال الذى ترغب إسرائيل فى إيجاده فى جميع الأقطار العربية الأمر الذى يتيح لها تفتيت الأمة العربية وضربها من الداخل، ومن ثم فليس غريبًا أن تكون هذه

الفترة هى فترة الهيمنة الإسرائيلية على المنطقة، وإسرائيل تسعى إلى إشعال الفتن الداخلية فى داخل الأقطار العربية بكل الوسائل الممكنة، سواء بالتدخل المباشر كما هو الحال فى لبنان، أو بالأساليب غير المباشرة، كما هو الحال فى بعض الأقطار العربية الأخرى، وقد ذكر محمد حسنين هيكل فى إحدى الندوات المبالغ الكبيرة التى تنفقها المنظمات الصهيونية من أجل توجيه نشاط جماعات الإسلام السياسى وجهة طائفية[1].

وفيما يتعلق بالبيئة الدولية العربية، يمكن أن نرصد الخصائص التالية:

أولاً: الصدام الحضارى المستمر بين الغرب والعرب، والتفوق الغربى المستمر والمتصاعد، أدى إلى خلق إحساس بالعجز لدى الإنسان العربى، الأمر الذى أدى إلى تعاظم الشعور بالإحباط واليأس تجاه المستقبل لدى قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية.

ثانيًا: حرص السياسات الإمبريالية على تحجيم القوة العربية من خلال خلق المشكلات الداخلية للدول العربية، أو من خلال إنهاكها فى بعض الصراعات المحلية لاستنفاد مواردها، أسهم بدرجة ملحوظة فى نمو العنف فى المجتمع العربى.

ثالثًا: اتجاه العلاقات بين القوتين الأعظم نحو الحرب الباردة الجديدة فى نهاية السبعينات ومطلع الثمانينيات والصراع على مناطق النفوذ فى المنطقة العربية، بالإضافة إلى اتجاه السياسة الأمريكية إلى الهيمنة على المنطقة العربية، والانفراد بتسويةا لصراع العربى الإسرائيلى، بما يخدم مصالح إسرائيل، وعلى حساب المصالح العربية، ومع توقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وعجز الأنظمة العربية عن تقديم البديل الفعال، والاجتياح الإسرائيلى للبنان عام ١٩٨٢ ، وتوقيع الإتفاق الإستراتيجى بين إسرائيل والولايات المتحدة عام ١٩٨٣ ، بدأت شرعية الأنظمة

(١) محمد حسنين هيكل، هواجس مستقبلية، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٠٨ ، فبراير ١٩٨٨ ، ص ١٥ .

العربية القائمة فى الاهتزاز لدى المواطن العربى، وبدأت ثقته تهتز فى إمكانية نجاح هذه الأنظمة فى تحقيق أهدافه وطموحاته، وخاصة بعد انهيار أسعار البترول فى الأسواق العالمية، الأمر الذى أثر على المستويات المعيشية للإنسان العربى فى الدول البترولية وغير البترولية على السواء، فى ظل أزمة الشرعية التى عانت منها معظم الأنظمة العربية، وفى غيبة تقاليد الحوار العقلانى المنظم، وفى ظل القيود المفروضة على النشاط السياسى فى المجتمع العربى، كان لابد وأن يجد العنف السياسى التربة الصالحة كى ينمو ويزدهر.

المبحث الثانى
العنف وموضعه فى النتاج الفكرى
لجماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى المعاصر

أدت التطورات التى لحقت بالبيئة الداخلية والخارجية العربية إلى اتساع دوائر العنف فى المجتمع العربى المعاصر، فقد شهدت العديد من الأقطار العربية العديد من أحداث العنف الجماهيرى، وهى أحداث شاركت فيها قطاعات واسعة من الجماهير، عمدت إلى استخدام القوة أو التلويح بها من أجل الحصول على بعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية المحددة، وهو ما حدث فى مصر فى ١٨ و١٩يناير ١٩٧٧ ، وفى يناير ١٩٨٦ تمرد الأمن المركزى، وفى تونس فى أعوام ١٩٧٨، ١٩٨١ ، ١٩٨٤ ، وفى المغرب عامى ١٩٨١ ، ١٩٨٤ ، وفى السودان عامى ١٩٨٤ و١٩٨٥ وفى الجزائر فى أعوام ١٩٨١ و١٩٨٥ و١٩٨٧، وفى الأردن فى عامى ١٩٨٨ ، ١٩٨٩ ، كما شهدت الأقطار العربية اتساعًا لدائرة العنف المنظم، الذى قامت به مجموعة من الأفراد يتمتعون بقدر من التنظيم من أجل تحقيق الأهداف العقائدية والسياسية التى يتبناها هذا التنظيم باستخدام القوة، وهو ما شهدته مصر فى أعوام ١٩٧٥ ، ١٩٧٨ ، ١٩٨١ ، ٩٢ ، كما شهدته سوريا فى عام ١٩٨٠ ، والجزائر والمغرب وتونس، والسعودية بين عام ٧٩ ، ١٩٩٢ ، كذلك اتسعت دائرة عنف الأفراد بمعنى لجوء الأفراد إلى العنف المادى لحسم صراعاتهم الشخصية والفردية. الأمر الذى تؤكده الإحصائيات الخاصة بالجريمة فى الوطن العربى[1].

(١) فى تحديد دوائر العنف فى المجتمع العربى ، راجع: د. محمد نور فرحات . دوائر العنف الثلاث فى المجتمع المصرى ، محاولة للفهم والتفسير ، مجلة الهلال ، القاهرة ، =

إن كانت دوائر العنف قد اتسعت فى واقع المجتمع العربى المعاصر كما بينا فإن هذا الاتساع قد صاحبه زيادة النشاط العنيف لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، مقارنة بالقوى السياسية الأخرى، الأمر الذى يثير التساؤل حول علاقة هذه الجماعات بالعنف، والسؤال الذى نحاول الإجابة عليه فى هذا المبحث يتلخص فى الآتى، هل العنف مكون أصيل فى البنية الفكرية والتنظيمية لجماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى الأمر الذى يؤثر على سلوكها السياسى ويدفعه إلى طريق العنف؟

سنحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال دراسة مجموعة من أدبيات جماعات الإسلام السياسى، لنتعرف على موضع العنف فى هذا الفكر، وفى المبحث الثالث سنعرض لأساليب التجنيد السياسى لهذه الجماعات، والبناء التنظيمى لها، والأسس التى تحكم هذا البناء، وأثر ذلك على سلوكها السياسى.

إذا ما رجعنا إلى أدبيات جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، وهى الجماعة الأم لمعظم جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى الوطن العربى، ولنبدأ بافتتاحية العدد الأول من مجلة النذير، لسان حال الإخوان والتى صدرت فى مايو ١٩٣٨، أى بعد حوالى عشر سنوات من تشكيل الجماعة، وكاتب هذه الافتتاحية هو الإمام حسن البنا المرشد العام الأول لجماعة الإخوان المسلمين فى هذه الافتتاحية، يسجل البنا التحول فى أسلوب الجماعة من دعوة العامة إلى خير دعوة الخاصة ومن دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال «ويوضح البنا موقف الجماعة تجاه من لا يقبل دعوة الإخوان فيقول: «نحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا نسير فى طريق استعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها

= دار الهلال، يوليو ١٩٨٧، ص ٤٠: ص ٤١ . راجع كذلك حديث د. حسن الترابى إلى سناء السعيد فى مجلة المصور القاهرية، العدد ٣٢٧٤، ١٩٨٧/٧/١٠ .

ولا هوادة حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين»[1]، إن كانت كلمات المرشد العام للإخوان المسلمين توضح أسلوب مواجهة من لا يقبل الدعوة فهى حرب وخصومة لا سلم فيها، فإن خطوة أخرى يخطوها باتجاه وضع إطار فكرى للجماعة يحدد موقفها تجاه الآخر، يقول فى افتتاحية العدد الأول من مجلة الإخوان المسلمين فى سنتها الخامسة «فأحب أن أقول لكم هنا بكل وضوح إن دعوتكم هذه أسمى دعوة عرفتها الإنسانية، وإنكم ورثة رسول الله ﷺ وخلفاؤه على قرآن ربه، وأمناؤه على شريعته وعصابته التى وقفت كل شىء على إحياء الإسلام فى وقت تصرفت فيه الأهواء والشهوات، وضعفت عن هذا العبء الكواهل، وإذا كنتم كذلك فدعوتكم أحق أن يأتيها الناس ولا تأتى هى أحدا، وتستغنى عن غيرها، إذ هى جماع كل خير، وما عداها لا يسلم من نقص»[2].

وواضح من هذا النص أن الإمام حسن البنا قد جعل من جماعة الإخوان هى جماعة المؤمنين فى المجتمع، فهم ورثة رسول الله وخلفاؤه، وأمناؤه على شريعته، وإن كانوا هم كذلك فمنطقيًا أن تكون دعوتهم هى جماع كل خير، وما عداها لا يسلم من نقص، والواقع أننا لا نعلم من أورث الإخوان دون سواهم من المسلمين رسول الله ﷺ ، ولا نعرف سندًا لخلافتهم دون الآخرين، ولا نعرف أيضًا من أمنهم على شريعة الله دون غيرهم من المسلمين، تلك معضلة تواجه الفكر السياسى للإخوان بلا شك، غير أن أخطر ما فى هذه الأفكار هو توحيدهم بين جماعة الإخوان وجماعة المؤمنين، لأن معنى هذا إن من هو خارج جماعة الإخوان (أى جماعة المؤمنين)، إنما هو من جماعة الكافرين وموقف الإسلام من الكافر واضح لا لبس فيه، ونحن نرى أن هذه الرؤية الفكرية التى

(١) الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبى الحسن الندوى، بدون ذكر تاريخ أو مكان أو دار للنشر، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢ .

طرحها حسن البنا إنما تنظر لموقف الإخوان تجاه الآخر بل وتقدم تبريرًا موضوعيًا للأسلوب الذى تحدث عنه من قبل بصدد مواجهة من يعارض دعوتهم وهو أسلوب الحرب والخصومة التى لا سلم فيها، ونسير خطوة أخرى فى قراءة فكر الإخوان السياسى، فنلحظ تبلور اتجاهين لهذا الفكر فى فترة ما بعد حسن البنا، الاتجاه الإصلاحى والذى يمثله حسن الهضيبى المرشد العام الثانى للإخوان وعبد القادر عودة، واتجاه يتبنى العنف سلاحًا للتغيير وهو ما نطلق عليه الاتجاه الراديكالى ويمثله سيد قطب، والذى بلغ مداه فى كتابه الشهير معالم فى الطريق، والذى تحدث فيه عن المجتمع المؤمن وخصائصه والمجتمع الجاهلى المعاصر، موضحًا الأساليب التى يجب اتباعها لتغيير هذا المجتمع الجاهلى وبناء المجتمع المؤمن[1]، وقد كان من المنطقى أيضا أن يكون لأفكار سيد قطب الذيوع والانتشار لأسباب عديدة أولها أن دعوة الإخوان وإن كانت لاقت قبولاً كدعوة دينية لم تلق نفس القبول فى جانبها السياسى[2]، وثانيها أن الإخوان قد تعرضوا لمحن شديدة من جراء مواجهتهم مع الأنظمة السياسية العربية، ولم يتحرك أحد من أبناء المجتمع لنجدتهم فى محنتهم بل سنجد إعراضًا من الناس عن الدعوة فى ظل المحنة، إما بدافع الخوف وإما بدافع اللامبالاة السياسية[3]، وهى أحد أمراض الحياة السياسية العربية المتوطنة، وثالثها تورط الإخوان فى بعض أحداث العنف جعلت الكثيرين لا يقبلون على الدعوة، ورابعها أن هذا الخطاب القطبى كان موجها لقاعدة، كانت قد أعدت من قبل لتقبله من خلال البناء التنظيمى الإخوانى المحكم، ومن خلال برامج التثقيف التى كان يتلقاها عضو جماعة الإخوان، وهو ما سنعرض له تفصيلاً فيما بعد، ولنخطو خطوة أخرى فى قراءة الفكر السياسى

---

(١) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة، دار الشروق، الطبعة التاسعة ١٩٨٢ .

(٢) راجع، ريتشارد. ب - ميتشيل، الإخوان المسلمون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٦٠: ص ٦٤ .

(٣) حسنين كروم، التيار الدينى فى مصر: تاريخه ومستقبله، مجلة المنار، القاهرة، العدد ١٨ ، يونية ١٩٨٦ ، ص ٥٣ .

لجماعات الإسلام السياسى وتتوقف عند رسالة الإيمان لصالح سرية زعيم الجماعة التى أُطلق عليها فى مصر جماعة الفنية العسكرية وهى فى الأصل كانت تنظيمًا يدعى بتنظيم التحرير الإسلامى، وقد كان واضحًا فى تصويره لموقفه من نظم الحكم فى بلاد المسلمين إذ يقول: «إن الحكم القائم اليوم فى جميع بلاد الإسلام، هو حكم كافر فلا شك فى ذلك، والمجتمعات فى هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية، أما الحكم فأدلتنا على كفره لا حصر لها فى الكتاب والسنة»، ولكن كيف يتم تغيير هذا المجتمع، يقول سرية: الجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة، وذلك لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة، وإذا كان الجهاد واجب لتغيير الباطل حتى ولو لم يكن كافرًا، فإن الجهاد ضد الكفر لا يختلف اثنان من المسلمين أنه أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام، ولكن ما هو الموقف بالنسبة للأحزاب والجمعيات الأخرى فى المجتمع، يقول صالح سرية: «كل من اشترك فى حزب عقائدى فهو كافر لاشك فى كفره، ذلك أن هذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد ومناهج الإسلام، فمن آمن بها دل على أنه يفضلها على عقائد ومناهج الإسلام وهذا كفر، والجهل لا يفيد صاحبه لأن الجهل بعد إنتشار الإسلام ليس عذرًا»[1]. ويمضى صالح سرية فى مد نطاق التكفير ليشمل جميع أفراد المجتمع ولا يبقى فى نطاق الجماعات المؤمنة إلا من يدخل فى تنظيم التحرير الإسلامى، ولنقترب الآن فى خطوة أخرى لتفهم فكر هذه الجماعات فيما يتعلق بالعنف السياسى والتنظير له، نتوقف قليلاً أمام وثائق شكرى مصطفى لنجده يجمع فى سلة التكفير والضلال نظم الحكم فى بلاد المسلمين إضافة إلى

---

(١) اعتمدنا فى هذه المقتطفات على ما جاء فى: رفعت سيد أحمد، الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية فى السبعينات، نموذج صالح سرية، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ١٢ ، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٨٦ ، ص ٨٥ ، ص ٩٢ ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ .

المجتمع الإسلامى المعاصر، فالكل لديه كافر إلا إذا دخل الجماعة المسلمة[1]، ونصل إلى كتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج أحد قادة تنظيم الجهاد الذى اغتال السادات، هنا نجد إعلانًا واضحًا منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب، فالله قد بعث محمد ﷺ داعيًا بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحجة، فمن لم يستجب إلى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان دعى بالسيف[2]، وإقامة الدولة الإسلامية فرض على المسلمين لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا كانت الدولة لن تقوم إلا بالقتال فوجب علينا القتال[3]، ويمضى بعد ذلك رافضًا كافة أشكال الممارسة السياسية غير العنيفة فى المجتمع، بوصفها تدعم دولة الكفر وتساعد على استمرارها.

ومع مطلع الثمانينيات نلحظ تطورًا فى الفكر السياسى لهذه الجماعات خاصة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، ولنتوقف أمام ما كتبه الشيخ عمر التلمسانى المرشد العام الثالث للإخوان كتب يقول: «إن الإسلام لا يعرف حكومة دينية فى سياسته لأمور الرعية، إن الإسلام يبين حقوق الحاكم والمحكوم، كما بين واجباتهما على السواء، إن اتهام المسلم فى عقيدته جرأة على الله، لا أقر بها ولا أحب لأحد أن يرددها مهما ارتكب من المعاصى»[4].

ويحدد مفهوم الحكومة الإسلامية فيذكر: «الحكومة الإسلامية هى التى تطبق شرع الله كاملاً غير منقوص، مقدرة أن التحريم والتحليل ليس إليها ولكنه لله،

---

(١) رفعت سيد أحمد، الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية فى السبعينات، نموذج شكرى مصطفى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ١ ، السنة الثالثة، يناير ١٩٨٧ ، ص ١١٧: ص ١٢٩ .

(٢) نص كتاب الفريضة الغائبة ، فى نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٧ .

(٤) الشيخ عمر التلمسانى، الحكومة الدينية، القاهرة، دار الاعتصام، دون ذكر تاريخ، ص ١٥: ص ١٦ .

وأنها لا تملك إدخال أحد الجنة أو قذفه فى النار، وأن مسئولية الحاكم أمام الله، إضعاف مسئولية أى فرد من رعيته، ليس من حق الحكومة الإسلامية أن تقتل أو تحبس أو تعذب أو تؤثم أو تصادر أو تستولى على مال أحد، إلا فى حدود ما أنزل الله، فى حكمة ودقة تتناسب مع ظروف العصر وملابساته، كل ذلك داخل حدود الحل والحرمة وقد ثبت هذا عملاً"[1]، ويؤكد على أهمية الحرية ويشير إلى أن الحكومة الإسلامية تحرص على حماية الحرية، فالحرية ليست حقا فحسب ولكنها عنصر من عناصر الحياة الفاضلة العزيزة إنها منحة الله لعباده، وليست منحة من مخلوق، الحرية نعمة ربانية هيأها الله لإسعاد عباده، حتى لا يطغى أحد على أحد أو يبغى عليه، فمن يحارب الحرية لا يسلب الناس حقًا ولكنه يحول بينه وبين عنصر من عناصر الحياة، فلا حياة لفرد أو مجتمع أو شعب بغير حرية[2].

وواضح من هذا العرض أن التلمسانى يرفض فكرة التكفير التى اتخذتها بعض الجماعات الإسلامية كمبرر لاستخدام العنف، كما أنه يركز على فكرة الحقوق المدنية، خاصة الحرية وإن كان ذلك يتم فى داخل حدود الحل والحرمة التى تبينها الشريعة الإسلامية، كما أن التلمسانى وإن كان قد أشار إلى خصائص الحكومة الإسلامية إلا أنه قد سكت تمامًا عن كيفية إقامة هذه الحكومة، وإن كان السلوك السياسى للإخوان المسلمين فى خلال الثمانينيات يوضح اتجاه الجماعة إلى تغيير شرعية النظام من خلال القنوات الشرعية[3].

وهو ما يعنى أنها لا تقبل بشرعية النظام القائم[4]، فالمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية واعتبار الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع وليس مجرد المصدر

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ٣١: ص ٣٢

(٣) فهمى هويدى، الحالة الإسلامية فى مصر، الأهرام، ١٩٨٩/٨/٢٢ .

(٤) السيد يس (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨ ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٨٩ .

الرئيسى للتشريع كما هو وارد فى الدستور الحالى، يعنى بالضرورة تغيير الأساس الاجتماعى والسياسى الذى يقوم عليه النظام، أى تغيير مصادر شرعيته، كما أن القبول مرحليا بالتعامل معه من خلال القنوات السياسية المتاحة لا يغير من الهدف النهائى والذى يمس مباشرة شرعية هذا النظام[1].

من خلال هذا العرض للكيفية التى عالج بها فكر جماعات الإسلام السياسى فى مصر، لأسلوب بناء النظام السياسى الإسلامى فى المجتمع، يمكن أن نصل إلى النتائج التالية بخصوص موضع العنف فى فكر هذه الجماعات:

أولاً: أن هذا الفكر قد قدم إطارًا نظريًّا لممارسة العنف السياسى، وإن كان قد تم بناء هذا الإطار بشكل تدرجى وعلى مراحل، فلقد بدأ مع الشيخ حسن البنا المرشد العام الأول لجماعة الإخوان المسلمين وذلك من خلال ما طرحه من أفكار بخصوص موقف الجماعة تجاه الآخرين (أى من لا يقبلون دعوته)، ثم انتقل خطوة أخرى عندما جعل جماعة الإخوان هى جماعة المؤمنين فى المجتمع، فجماعة الإخوان المسلمين هى جماع كل خير وما عداها لا يسلم من نقص[2]، وهو وإن تحدث عن الإخوان بوصفهم جماعة المؤمنين، إلا أنه لم يتحدث مباشرة عن الآخرين بوصفهم الجماعة غير المؤمنة، إلى أن أتى سيد قطب فتناول موضوع المجتمع الجاهلى ثم توسع من جاءوا بعده فى هذا المجال إلى حد تكفير المجتمع والسلطة، الأمر الذى يستلزم استخدام الجماعة المؤمنة لحد السيف لإقامة الدولة الإسلامية.

ثانيًا: إن الاتجاه العام لهذا الفكر ينحو تجاه التشدد وانخفاض درجة التسامح تجاه الآخرين الأمر الذى يقود إلى جعل العنف هو الأداة الرئيسية

---

(١) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الحالة الإسلامية فى مصر بين الموضوعية والانحياز، الأهرام، ١٩٨٩/٩/٧ .

(٢) الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ٢٣٢ .

لتغيير المجتمع وإقامة النظام السياسى الإسلامى وفقا لتصورات هذه الجماعات عن الإسلام.

ثالثًا: إنه على الرغم من تبنى الجناح المعتدل من هذه الجماعات للأسلوب السياسى غير العنيف إلا أن هذا لا يعنى قبول هذا الجناح للأسس التى تقوم عليها شرعية النظام السياسى القائم والذى يتعاملون معهم، الأمر الذى يثير التساؤل عما يمكن أن يحدث فى حالة الوصول إلى السلطة من خلال هذا الطريق، وكذلك ما يمكن أن يحدث فى حالة استمرار الفشل فى الوصول إلى السلطة.

رابعًا: بالرغم من تبنى هذا الجناح المعتدل للأسلوب السياسي فى الممارسة السياسية، إلا أنه لم يسقط العنف باعتباره أحد أدوات هذه الممارسة، وعادة ما يقدم هذا الجناح المبررات لعنف الجناح الراديكالى لهذه الجماعات، باعتبار أن هذا العنف هو رد فعل لعنف السلطات الأمنية، وعادة ما يحاول أن يصور هذه الجماعات بصورة المضطهد المحاصر، الضحية، المستشهد فى سبيل الحق، وكانت هذه الصورة هى المبرر الذى يقدمه كلما حوسب على لجوئه إلى العنف، غير أن هناك من الأسباب القوية ما يؤكد أن الحقيقة غير ذلك، وأن هذا التيار إذا ما قورن بغيره من التيارات السياسية المعارضة، هو أبعد الجميع عن معاناة الاضطهاد مفهوما بمعناه الشامل، وإن حلقة العنف تبدأ منه دائمًا، فترد عليه الدولة بعنف مقابل»[1].

العنف وموضعه فى فكر جماعة الإسلام السياسى فى السعودية :

بعد أن بينا موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسي فى مصر، نستعرض بعض ما جاء فى بعض أدبيات هذه الجماعات فى بقية أقطار الوطن العربى، كى نتعرف على موضع العنف فيما تطرحه من أفكار.

---

(١) د. فؤاد زكريا ، التيار الإسلامى وأسطورة الاضطهاد، مجلة الهلال، القاهرة، دار الهلال عدد يوليو ١٩٨٧ ، ص ٣٠ .

ولنبدأ بقراءة سريعة لبعض ما جاء فى كتابات جهيمان العتيبى القائد العسكرى لجماعة الإسلاميين الذين اقتحموا الحرم المكى عام ١٩٧٩، يطرح العتيبى موقفه من حكام الدول الإسلامية فيذكر أن كلا من هذه «الدول الإسلامية لها نصيب من إظهار الإسلام، ولها نصيب من موالاة الكفار وإنما اختلفوا فى اتجاهاتهم وكلهم متفقون على محاربة الحق وأهله، إذا ما خالفوا سياستهم وسياسة من يوالونهم من أعداء الإسلام»، وبالنسبة لموقفه من آل سعود يرى أن «هؤلاء الحكام ليسوا أئمة لأن إمامتهم للمسلمين باطلة، ومنكر يجب إنكاره لأنهم لا يقيمون الدين ولم يجتمع عليهم المسلمون، وإنما أصحاب ملل سخروا المسلمين لمصالحهم، بل وجعلوا الدين وسيلة لتحقيق مصالحهم الدنيوية، فعطلوا الجهاد ووالوا النصارى (أمريكا) وجلبوا على المسلمين كل شر وفساد»[1].

وفى موضع آخر يطالب بضرورة إسقاط النظام السعودى استنادًا إلى أن أهل هذا النظام من أهل الباطل، لأنهم يقتربون من ممارستهم الدينية من ممارسات الكفار، وأنهم يضعون على وجوههم مظاهر إسلامية لا تستر عورة كفرهم، ومن ثم وجب إسقاط نظامهم وكل نظام يماثلهم، ويستشهد فى أحكامه هذه بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث الرسول ﷺ، ومن أشهر عباراته قوله إن حكام السعودية هم شرار الأمة الإسلامية، استنادًا إلى قول الرسول ﷺ «أشرار أمتى غزوا بالنعم، يأكلون ألوان الطعام ويلبسون الثياب ويتشدقون بالكلام»[2]

ويحدد الموقف من الأمير أو الخليفة من حيث الطاعة وعدمها إلى مدى استناده فى حكمه للكتاب والسنة، فإذا قام حكمه على أساس ما جاء بها لا خلاف فى وجوب طاعته أما إذا كان لا يقود الناس بكتاب الله ولا يبايعهم على نصرة

(١) رفعت سيد أحمد، رسائل جيهان العتيبى، قائد المقتحمين للمسجد الحرام، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٨ ، من مواقع متفرقة.

(٢) رفعت سيد أحمد، الأصول الفكرية لتيارات الغضب الإسلامى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٥ ، السنة الثانية، مايو ١٩٨٦ ، ص ٣١ .

دين الله، وإنما يقول ولا يفعل، ولا يهتدى بهدى النبى ولا يستن بسنته فهذا لا بيعة له ولا طاعة حتى لو حكم له بالإسلام[1].

من هذاالعرض الموجز لأفكار العتيبى المتعلقة بموضوع هذه الدراسة يتبين ما يلى:

(ا) أن العتيبى يرفض كل الأنظمة القائمة فى البلدان الإسلامية استنادًا إلى اتفاق هذه النظم على محاربة الحق وأهله، وهو بهذا يقترب من تحديد جماعة المؤمنين، التى تمثل أهل الحق، وكذلك استنادًا إلى موالاة هذه الأنظمة للكفار، وبالتالى فهم أقرب إلى الكفار منهم إلى المسلمين.

(ب) يفصل أكثر فيما يتعلق بالنظام السعودى فهو يرى أن آل سعود لا يحكمون وفقًا للكتاب والسنة وأنهم يستخدمون الدين لتحقيق مصالحهم الدنيوية، ويوالون الكفار وبالتالى فلا طاعة لهم وإن حكم لهم بالإسلام، ويصل العتيبى فى آخر أيام حياته إلى ما وصل إليه غيره من مفكرى الجماعات الإسلامية فى مصر، إذ يحدد جماعته بأنها الجماعة المؤمنة التى تواجه الجماعة الكافرة، بمعنى أنه قد وصل إلى تكفير الأسرة السعودية، فقد زاره الأمير نايف في آخر أيام حياته وسأله: لماذا فعلت هذا؟ فقال: آسف، وظن الأمير نايف أنه آسف على ما فعل ولكنه فاجأه بقوله: لست آسفًا على عملى، أنا سعيد لأننى قمت به، أنا آسف لأننى ظننتكم فى الماضى مسلمين ظالمين، ولكننى أراكم كفارًا يوم أن استعنتم بالكفار لتقتلوا الإنسان المؤمن ولتدمروا بيت الله»[2].

(جـ) إن هذا التوصيف الذى قدمه العتيبى للدول الإسلامية بما فيها السعودية يقتضى التغيير كى تعود هذه الدول إلى الحكم بما جاء بالكتاب والسنة،

---

(١) د. رضا المرسى، الإسلام فى النموذج السعودى، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٧ ، السنة الرابعة، يوليو ١٩٨٨ ، ص ٢١: ص ٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠ .

أداة هذا التغيير لم يفصل فيها كثيرًا وإن كان قد أشار إلى ضرورة إسقاط هذه الأنظمة، ولكن كيف يحدث هذا؟ أجاب عن هذا السؤال عمليا بقيادته لمجموعة المقتحمين للمسجد الحرام.

موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى سوريا :

إذا ما نظرنا إلى جماعات الإسلام السياسى فى سوريا، فسنجد على رأسها جماعة الإخوان المسلمين كما هو الحال فى مصر، ولقد تأثرت جماعة الإخوان السورية بالإخوان المسلمين فى مصر فكريًا وتنظيميًا وإن كانت ظلت مستقلة تعمل فى خطة منسجمة مع معطيات الواقع السورى، وليس لميلاد الجماعة فى سوريا تاريخ محدد، فهى قد بعثت نتيجة لاندماج عدد من الجمعيات الإسلامية بقيادة المرحوم مصطفى السباعى، وكان ذلك فيما بين عامى ١٩٤٥، ١٩٤٦، وأقامت منظمة الفتوة وهى تابعة للجماعة لتدريب الشباب على حمل السلاح إلى جانب الأنشطة الأخرى الرياضية والثقافية، وقد جاء تنظيمها الهيكلى شبيهًا جدًا بالتنظيم الإخوانى فى مصر، مع مراعاة ظروف الواقع السورى[١].

وإذا ما نظرنا إلى النتاج الفكرى لجماعة الإخوان المسلمين فى سوريا فى الخمسينات والستينيات سنجد تركيزًا واضحًا على العقيدة، والعبادة، والنظام الأخلاقى، حيث ربطت أدبيات تلك الفترة بين هذه النقاط الثلاث بوصفها تمثل الأداة التى تنقل المجتمع الإسلامى من حالة التدهور الحضارى والاجتماعى والاقتصادى إلى حالة النهوض والتقدم، كذلك احتلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية مكانًا بارزًا فى فكر الجماعة، وذلك انطلاقًا من أن الدولة الإسلامية

---

(١) د. الحبيب الجنحانى، الصحوة الإسلامية فى بلاد الشام: مثال سوريا، فى د. إسماعيل صبرى عبد الله (محرر) الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ، ص ١١٥: ص ١١٦ .

تقوم على الشريعة الإسلامية، كما أن مبدأ سيادة الشعب مفهوم عرف مراحل التطور فى الفكر الإخوانى السورى، فرئيس الدولة ينتخبه الشعب، ولكن يجب أن يتقيد فى الوقت نفسه بتعاليم الإسلام، ويرتبط مبدأ سيادة الشعب بمبدأ الشورى الذى تطرحه الجماعة كبديل عن الديموقراطية الغربية الكاذبة، وعن الشيوعية المادية الفوضوية، ويلاحظ أن الإخوان المسلمين فى سوريا قد مارسوا نشاطًا سياسيًا من خلال النظام البرلمانى، الأمر الذى جعل لهم موقفًا أكثر إيجابية تجاه الأحزاب مقارنة موقف الجماعة فى مصر، فبينما طالب حسن البنا بإلغاء الأحزاب، شارك قادة الإخوان فى سوريا فى تأسيس بعض الأحزاب فى سوريا، غير أن الإخفاقات المتتالية التى تعرض لها النظام البرلمانى فى سوريا، وتعدد الانقلابات العسكرية فيها وما تعرض له الإخوان السوريون من محن خلال هذه الفترة، أحدث تطورًا واضحًا فى تصورهم لوسائل بناء الدولة الإسلامية وتغيير المجتمع، فحركة الإخوان أصبحت فى نظر مصطفى السباعى المراقب العام الأول للجماعة ليست حزبًا سياسيًا وليست جمعية أيضا على الرغم من شكلها الرسمى، بل هى تعبير عن روح كامنة فى الأمة، هى ثورة تهدف إلى تغيير المجتمع، وهكذا برز مفهوم ثورة الإسلام بين المفاهيم الجديدة فى لغة الخطاب السياسى للإخوان[1]، وهم يصلون فى هذه النظرة إلى التطابق مع فكر جماعة الإخوان فى مصر، من حيث أن السياسة جزء من العقيدة، وأن الإسلام الذى فرغ الإخوان أنفسهم للدعوة إليه وتطبيقه، يحتم عليهم أن يصلحوا المجتمع الذى يعيشون فيه، وحدد لهم حقوقهم وواجباتهم إزاء الحاكم ويأبى عليهم الخضوع للظلم والاستبداد والذل الصغار[2]، ولكن ما هى الوسائل التى ستحقق بها الرؤية السياسية أهدافها ؟

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢: ص ١٣٥ .
(٢) مقدمة الترجمة من: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ٣٢ .

يتضح من دراسة أدبيات الفكر السياسى للجماعة أن هذه الوسائل تكاد تنحصر فى دعوة النشاط السياسى، الجهاد، وقد أولت الجماعة للجهاد أولوية خاصة فى المرحلة الأخيرة بدءا من عام ١٩٧٣ وحتى الآن، ويشير بيان الثورة الإسلامية ومنهاجها الذى أعلنته فى دمشق بتاريخ ١٩٨٠/١١/٩ أن الثورة الإسلامية المعاصرة إذ تحمل على عاتقها عبء الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى – وتحكيم شريعته فى الأرض، ضمانًا لسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة، وإذ تتحمل وطأة الحملة الظالمة التى يشنها عليها أعداء الله وأعداء الإنسان فى الداخل والخارج، تجد من ثقتها بتحقيق وعد الله تعالى مما يدعوها إلى أن تبشركم بأن المد الإسلامى المتصاعد فى كل مكان أمامه فى طريقه حتى يتحقق النصر المؤزر، لهذا الدين بعون الله تعالى على كل قوى الشر والظلام والجاهلية المقيتة.

وواضح أن المعارضة الإسلامية المسلمة فى سوريا تبرر عنفها بأنه جهاد فى سبيل الإسلام، وضد نظام فاقد معطيات الشرعية، وأن تصفيته هو الخطوة الأولى لمراجعة القضايا الوطنية الكبرى المطروحة على الساحة الداخلية والخارجية، وكما حدث فى مصر، فإنه يلاحظ بروز جناحين داخل جماعات الإسلام السياسى فى سوريا، جناح المعتدلين الذى يضم جيل الرواد من حركة الإخوان المسلمين، وهم من أنصار العمل السياسى، وجناح جديد تبنى خط المعارضة المسلمة باسم الجهاد وهم المعارضون فى الداخل، الذين يعتزون بأنهم قد قدموا آلاف الشهداء فى سبيل الثورة الإسلامية، ولم يغادروا ساحة المعركة كما فعل قادة الإخوان الذين يعيش أغلبهم فى السعودية وأقطار الخليج، وكما يعيش زعيم الإخوان عصام العطار فى ألمانيا، ونجد ضمن هذه الفئات جماعة كتائب محمد التى تزعمها مروان حديد، الذى قتل فى ظروف غامضة عام ١٩٧٦، وحركة حزب التحرير الإسلامى التى أسسها فى حلب عبد الرحمن أبو غده عام ١٩٦٣.

العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى الجزائر :

للإسلام بصفة عامة أهمية خاصة فى تكوين الهوية الجزائرية العربيـة، فلقـد كان الإسلام واللغة العربية رمزًا لتأكيد الذات فى مواجهة سياسة الفرنسية التى كانت تسعى إلى إحلال المسيحية محل الإسلام، واللغة الفرنسية محل اللغة العربية[1]، ولقد واجهت الحركة الوطنية الجزائرية هذه السياسة بمقاومة عنيفة[2]، وكانت أخطر هذه الحركات، حركة جمعية العلماء التى قادها المفكر الإسلامى السلفى عبد الحميد بن باديس، وقد ركزت هذه الجمعية دعائم المقاومة الفكرية العربية الإسلامية، ورسمت لها طريقًا محددًا، وهو الحفـاظ على اللغـة العربيـة والإسلام والشخصية الجزائرية العربية بعيدًا عن مناورات السيـاسة والأحـزاب[3]، وقد حدد ابن باديس أهداف دعوته بقوله: «قمنا بالدعوة إلى ما كان عليه السلـف الصالح من التمسك بالقرآن الكريم، والصحيح من السنة الشريفة، وقد عرف القائمون بتلك الدعوة ما يلاقونه من صعاب، وما أقحم فى طريقهم من وضع الذين شبوا على ما وجدوا عليه آباءهم، ومن خلق التساهل فى الزيادات والديول التى ألصقها بالدين المغرضون وأعداء الإسلام[4].

ومع بدء مرحلة الكفاح المسلح تولى حركة المقاومة قادة سياسيون لهم رؤية جديدة لدور الإسلام السياسى فى المجتمع، خاصة فيما بعد الاستقلال، فقـد

---

(١) عبد القادر البندارى، فلسفة الكفاح العربى، القاهرة، المكتبة العربية، دون ذكر تاريخ للنشر، ص ٥٦ .

(٢) د. عبد الحميد بخيت، المجتمع العربى الإسلامى،القاهرة دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٧، ص ٣٠٩ وما بعدها حيث يعرض للإجراءات التى اتخذتها فرنسا لتحقيق عمليـة دمج الجزائر فى نطاق الوطن الفرنسى.

(٣) أنور الجندى، الفكر والثقافة المعاصرة فى شمال أفريقيا، القاهرة، سلسلة المكتبة العربية، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ ، ص ٤١ .

(٤) د. محمد متولى، ثورة الجزائر وانتصار إرادة الإنسان العربى، القاهرة، وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٨٨ ، ص ٣٨ .

رأوا أن الإسلام ينبغى أن يلعب دورًا فى تحديد هوية الشعب غير أنه لا ينبغى أن يسمح لرجال الدين أو السلطات الدينية أن تكون مركز قوة مستقلا بمعزل عن أهداف الحزب والحكومة والجيش، وقد رأى الرئيس هوارى بومدين إمكانية أن يقوم الإسلام الرسمى بدور مثمر مع ثورته الثقافية وأيديولوجيته الاشتراكية وفى مساندة دعوته إلى التمدن السريع والتركيز على التصنيع، ووصفت حكومة بومدين نفسها بأنها الوريث الشرعى لعبد الحميد بن باديس، وأخضعت الدين كما أخضعت كل مظاهر الحياة الأخرى لرقابة كاملة من جانب سلطات الدولة المركزية، ولم تسمح بممارسة أى نشاط دينى غير نشاط المسئولين من علماء الدين، ومفهوم السلطات عن الدين كما يوضحه الدستور الجزائرى، أن الإسلام أداة فعالة فى تشكيل الهوية غير أنه ليس تشريعًا قانونيا، ينظم أمور الدولة والمجتمع، وحصيلة هذا كله أن الدولة، دولة علمانية ذات مقومات إسلامية حضارية.

مثل هذه السياسة ارتأت بعض الجماعات من الساخطين وأصحاب المظالم الاقتصادية والاجتماعية أنها لا تخدم الإسلام وإنما تخدم النظام، ومن هنا أحلت فكرة الإسلام المناضل محل الإسلام المؤمم الذى يحاول دون جدوى إقناع الجماهير بإخلاصه حين يذهب إلى اتفاق التمدن مع الدين والإيمان بالاشتراكية مع الإيمان بالله[1].

ومع تصاعد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التى تشهدها الجزائر خاصة بعد انخفاض أسعار النفط نشطت جماعات الإسلام السياسى فى المجتمع الجزائرى، اعتمادًا على قدرتها على إعطاء الشباب إمكانية التسامى فوق مشاعر الحرمان الاقتصادى فى حياتهم اليومية[2].

---

(١) حسين أحمد أمين، الأبعاد الاجتماعية والتاريخية لمشكلات التطرف الدينى بعد بومدين، القاهرة، مجلة المصور، العدد ٣٣٤٠، ١٤/١٠/١٩٨٨ ، ص ٢٤: ص٢٦.

(٢) وحيد عبد المجيد، عملية الانتقال إلى التعددية فى الجزائر، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥٣ ، مايو ١٩٨٩ ، ص ٣٦ .

وعلى الرغم من أن التيار الإسلامى لم يتبلور فى الجزائر بعد كما هو الحال فى العديد من الأقطار العربية الأخرى[1] إلا أننا نستطيع أن نحدد اتجاهين أساسيين فى نطاق هذه الجماعات فى الجزائر، الاتجاه المعتدل، وهو اتجاه يدعو إلى العمل الإسلامى لتأكيد دور الإسلام في مختلف مجالات الحياة، ويطالب بضرورة النص الواضح فى الدستور على أن الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع، وأن القرآن هو مصدر الدستور، مع ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية، وقد بادر هذا الاتجاه إلى توحيد المجموعات الإسلامية المختلفة فى رابطة واحدة أطلق عليها رابطة الدعوة الإسلامية[2]، الاتجاه الثانى، وهو الاتجاه الأكثر تشددًا، وهو يدعو إلى التعددية فى إطار الإسلام، مطالبًا بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية تدريجيًا بدءا بمنع الاختلاط فى أماكن التعليم والعمل، وهاجم أنصار هذاا لاتجاها ستمرارا لتأثر بالكفارا لفرنسيس فى وضع التشريعات، وتجاهل المصدرين الوحيدين فى رأيهما للتشريع وهما القرآن والسنة، وقام هذا الاتجاه بتشكيل جبهة الخلاص الإسلامية، وتهدف إلى إحلال الإسلام محل الأيديولوجيات المستوردة، والعمل من أجل وحدة الصف الإسلامية، والمحافظة على مرتكزات الأمة، وتقديم خيار كامل وشامل فى إطار الإسلام وتشجيع روح المبادرة وتخليص الإنسان من نزعته الأنانية[3].

موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى تونس :

لتونس خصوصية خاصة تتمثل فى أنها تنفرد عن غيرها من الأقطار العربية بمهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتى، فى شكل علنى وتفكيك

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، كيف نفهم ما حدث فى الجزائر، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٥ ، السنة الخامسة، مايو ١٩٨٩ ، ص ٢٩ .

(٢) جريدة الشعب الجزائرية، ١٩٨٩/٢/٢١ حيث نشرت نص بيان رابطة الدعوة الإسلامية.

(٣) وحيد عبد المجيد، مرجع سابق، ص ٣٧: ص ٣٨ .

هياكله التحتية باسم إصلاح منهجى للوضع الاجتماعى والثقافى، وباسم هذا الإصلاح الجذرى، تم تصفية جامعة الزيتونة، وحل الحبس (الأوقاف)، وبناء نظام للأحوال الشخصية، كذلك أدى هذا الوضع إلى اندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعى، غير أنه مع تعاظم الصعوبات التى يلاقيها المشروع التحديثى الوطنى وباستنفاذه لأغراضه خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ وتداعياتها السلبية على المنطقة العربية، بدأت موجة التدين فى الانتشار فى البلاد(١).

ويشير راشد الغنوشى المرشد العام للجماعات الإسلامية فى تونس إلى أن بداية التكوين الأولى لهذه الجماعات كانت فى السبعينات، وذلك من خلال الدروس التى كان يلقيها الشيخ بن ميلاد فى جامع الزيتونة فى تونس، والتى التف حولها مجموعة من الشباب، ثم كان لقاؤه مع الشيخ بن ميلاد وتلميذه الشيخ عبد الفتاح مورو، وعقب هذا اللقاء انطلقت الحركة الإصلاحية، من خلال الاتصال بالشباب وتوعيتهم، ويذكر أن عملهم كان يتركز على نقد المفاهيم الغربية، التى كانت مسيطرة على أذهان الشباب، وإثبات تفوق الإسلام بالنسبة لها، وبدأت بعد ذلك هذه الحلقات فى الاتساع، ومع انتقال الشباب الذين كانوا يحضرون هذه الحلقات إلى الجامعة ومعهم دخلت الفكرة إلى الجامعة، وبعد تخرجهم انتشروا فى البلاد، ونقلوا فكرتهم، وأنشئوا بدورهم حلقات لتوعية الشباب، وتربيته تربية إسلامية، وهكذا انتشرت الحركة(٢).

وعن الفكر الذى طرحته الجماعات الإسلامية يقول الهرماسى: كان مغرقا فى المثالية، دون أى ملامسة للواقع، وعلى أن الغريب هو الآن فريسة أزماته، وتبعًا لذلك فهو غير قادر على منح الحلول، إلى جانب ذلك، كانت مسائل

---

(١) د. محمد عبد الباقى الهرماسى، الإسلام الاحتجاجى فى تونس، فى د. إسماعيل صبرى مقلد (محرر)، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مرجع سابق، ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥١ .

البحث الكبرى للحركة الإسلامية، على مدى عقد كامل هى المسائل نفسها التى غذت الأصولية الإسلامية، منذ ظهور الإخوان المسلمين فى مصر. وهى:

- أن ابتعاد الإسلام عن قيادة شئون الحياة هو سبب الأزمة، وأن العودة إلى الإسلام هى وحدها الكفيلة بالخروج منها.
- أن العالم الإسلامى والمجتمعات المسماة إسلامية هى جاهلية، ما دامت لا تصرف شئونها الحاكمية، أى الحاكم الإلهى المطلق[1].

غير أن الغنوشى عاد ليقدم مراجعة نقدية لهذه الأفكار خاصة بعد أن اكتشف غياب الحركة الإسلامية عن الصراعات الاجتماعية الحقيقية فى المجتمع التونسى، خاصة بعد صدام الشغلة مع الحكومة التونسية عام ١٩٧٨ ، ويرى الهرماسى «أن الحركة قد عرفت نتيجة لذلك تحولاً فعليا، سواء على مستوى المفاهيم أو على المستوى التعبيرى، إذ بدلا من الإسلام الجوهر اللاتاريخى جاء الإسلام الثورى، وعوضًا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة، حل إسلام شعبوى متحيز للمستضعفين، وذوى فحوى اجتماعى عميق، ومعاد للإمبريالية[2]».

ولعل ما يؤكد هذه النتيجة التى توصل إليها الهرماسى ما كتبه الغنوشى فى سبتمبر عام ١٩٨٠ تحت عنوان التغريب وحتمية الديكتاتوريات، فبعد أن يعرض لتطور النماذج السائدة فى العالم الإسلامى، ويبين أسباب إخفاقها ومدى هذا الإخفاق ويوضح نتائجه والتى تتمثل فى عزلة النخبة المتغربة عن الجماهير واستعداد الجماهير للثورة، يذكر أن هذه النخبة المهددة تلجأ من أجل الحفاظ على أوضاعها إلى استخدام أساليب القمع والإرهاب لتحمى نفسها من الجماهير الثائرة، ولمنعها من ممارسة حقها فى التنظيم السياسى وحرية الصحافة، ويخلص

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠: ص ٢٦١ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

من هذا التحليل إلى ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية فى الحرية والعدالة، وذلك من خلال البحث عن موضع هذه القيم فى ثقافتنا التى يمثل الإسلام محورها، فيكون حديثنا عن الحرية والعدالة ليس من قبيل التلويح بالشعارات البراقة، وإنما بحث عن نموذج حضارى جديد ينبثق عن إسلامنا وعصرنا، فالإسلام فى صورته الأصلية، هو ثورة شاملة ضد الاستبداد والاستغلال والتبعية فى كل أشكالها، ودعوى ملحة إلى الترقى المعنوى والمادى، حتى يقترن فى وعي الجماهير أن النضال من أجل الإسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم[1].

ويلاحظ على أدبيات جماعات الإسلام فى تونس منذ مطلع الثمانينيات التركيز على الحقوق المدنية وتراجع المقولات الخاصة بالحاكمية، كما أوضحت دراسة ميدانية للهرماسى أن رفض الأفكار الخاصة بالتكفير والهجرة كان شاملاً بالنسبة لجماعات الإسلام السياسى فى تونس[2]، ويرفض الغنوشى العنف كأداة للتغيير ويحذر من بعض الأعمال اللاواعية لبعض الإسلاميين[3]، ويصل إلى نقد ورفض الأطروحات التى تقدمها فكر جماعات الإسلام فى مصر[4]، ويعلن أن حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس لا تمثل التفسير الإسلامى الوحيد للأمور والقضايا المختلفة، بل هى اجتهاد لا يجب ولا ينفى وجود اجتهادات أخرى[5].

---

(١) راشد الغنوشى، دعوة إلى الرشد، دون ذكر مكان أو ناشر، ١٩٨٢ ، ص ١٠٠: ص ١٢١ .

(٢) الهرماسى، مرجع سابق، ص ٢٧٢ .

(٣) الغنوشى، حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامى، دون ذكر ناشر أو مكان للنشر، ١٩٨٣، ص ٣٦ .

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩ .

(٥) حسن أبو طالب، تجربة التعددية السياسية فى تونس، مجلة المنار، القاهرة، العدد ٥٣، مايو ١٩٨٩ ، ص ٥٥ .

موضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى السودان :

لاشك أن للإسلام دور هام فى واقع الحياة السياسية السودانية، إلى حد أن تصنيف القوى السياسية فى المجتمع يتم استنادًا إلى معيار محدد وهو موقفها من الإسلام، ولهذا فلقد عرفت الحياة السياسية السودانية تيارين أساسيين، الأول هو التيار التقليدى يضم حزب الأمة، الحزب الاتحادى، الجبهة الإسلامية، والتيار الجديد والذى يضم الحزب الشيوعى السودانى، والقوى القومية والبيئية بالإضافة إلى بعض المجموعات اليسارية الأخرى وأحزاب الجنوب.

ولذلك فيمكن القول بأن جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى السودان، تختلف عن بعض الأقطار العربية الأخرى من حيث تمتعها بالشرعية القانونية الأمر الذى أتاح لها فرصة تكوين منظماتها السياسية والمشاركة فى الحياة السياسية فى الفترات التى ترك فيها الجيش السلطة، وإن كانت هذه الفترات محدودة زمنيًا منذ الاستقلال عام ١٩٥٦ وحتى الآن، إلا أنها أتاحت لها فرصة لم تتح لغيرها فى الأقطار الأخرى.

وسنعرض فيما يلى لأفكار الأحزاب السودانية التى نرى أنها تمثل جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى السودان، لنتبين موضع العنف السياسى فى هذه الأفكار.

حزب الأمة :

وهو من أعرق الأحزاب السودانية، ويتزعمه الآن الصادق المهدى، وتاريخيًا فقد تبنى الحزب أيديولوجية ذات طابع إسلامى، وذلك بسبب العلاقة التى تربط الحزب بطائفة الأنصار، وريثة التراث الإسلامى للإمام المهدى، قائد الثورة المهدية

فى السودان فى أواخر القرن التاسع عشر[1]، إلا أن الفكر السياسى الإسلامى للحزب لم يتبلور إلا فى فترة الليبرالية الثانية (٦٤-١٩٦٩)، ويرجع اهتمام الحزب ببلورة تصور إسلامى للدولة السودانية إلى الضغوط التى مارستها حركة الإخوان المسلمين آنذاك من أجل إقرار دستور إسلامى للدولة السودانية، وقد استطاع الصادق المهدى فى فترة الغياب القسرى عن العمل السياسى الذى فرضه عليه نظام جعفر نميرى، أن يبلور تصورًا متميزًا للدولة الإسلامية كما يتصورها، ويتميز هذا التصور بالانفتاح على الفكر السياسى الغربى خاصة فى رافده الليبرالى، وقد انعكس هذا على البرنامج الانتخابى للحزب فى انتخابات الجمعية التأسيسية عام ١٩٨٦ ، فتبعًا لبرنامج الحزب فإن أساس الشرعية الأفضل والذى التقى عليه نص الوحى وإعمال العقل هو شرعية التراضى الاختيارى، شرعية الشورى، شرعية الديموقراطية، كما أعلن برنامج الحزب إيمانه بالتعددية الحزبية، بوصفها وسيلة لتنظيم المشاركة والتنافس وتحديد الخيارات ووسيلة للتعاون على تحديد النهج القومى، الذى يضع بعض المبادئ الهامة فوق ساحة الصراع الحزبى، كما حدد برنامج الحزب أسس فهمه للطريقة التى يمكن أن يشارك بها الفكر الإسلامى فى صياغة نظام السودان السياسى على النحو التالى:

أولا - الإسلام لم يضع نظامًا معينا للحكم والاقتصاد، بل وضع مبادئ وأحكاما عامة، وكل نظام سياسى أو اقتصادى يلتزم بهذه المبادى هو نظام إسلامى.

ثانيًا - تطبيق الأحكام الإسلامية لا يعنى بالضرورة، تطبيق الأحكام المذهبية الحالية، فالتشريع الإسلامى. فى زماننا يقوم على النصوص الثابتة فى الكتاب والسنة، وعلى اجتهاد جديد مؤهل مستنير باجتهادات السلف ومتجاوز لها.

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول الثورة المهدية وأفكار الإمام المهدى السياسية راجع:
د. رؤوف عباس حامد، الجذور التاريخية للحركة الإسلامية، الأبعاد الحركية والنضالية، مجلة المنار، القاهرة، العدد ١٨ ، يونية ١٩٨٩ ، ص ٣٤ وما بعدها.

ثالثًا – الاستنباط الاجتهادى للأحكام، لا يصبح قانونًا ملزمًا إلا عن طريق أداة تشريع صحيحة وهى النيابة عن الأمة[1].

وعلى الرغم من هذا التطور الكبير الذى طرأ على الفكر السياسى لحزب الأمة والذى يختلف اختلافا جذريًا عن آراء وأفكار الإخوان المسلمين فى السودان كما سيتضح فيما بعد، إلا أن السلوك السياسى لحزب الأمة ظل متأثرًا بالموروث السياسى لفكر المهدى الكبير وفى ذلك يقول أحد الباحثين:

«على الرغم من هزيمة الثورة المهدية عام ١٨٩٨ ، إلا أن فئة الأنصار قد استمرت كقوة ذات تنظيم شبه عسكرى، فى حالة تعبئة مستترة ودائمة، وقد انعكس هذا على السلوك السياسى لحزب الأمة الذى يمثل الطائفة المهدية، فقد اتسم هذا السلوك دائمًا، باللجوء إلى استخدام القوة أو التلويح باستخدامها فى مواجهة الخصوم السياسيين، فعندما فازت الأحزاب الاتحادية فى انتخابات برلمان ١٩٥٤ ، وعند الاحتفال بافتتاح البرلمان فى أول مارس ١٩٥٤ ، جلب حزب الأمة أنصاره من الأقاليم إلى الخرطوم بأسلحتهم البيضاء لاستعراض عضلات حزبه، وكان السيد عبد الرحمن المهدى زعيم الحزب آنذاك، يهدف إلى إبلاغ رسالة محددة للاتحاديين، ونجح فى ذلك، الأمر الذى جعلهم يتراجعون تدريجيا ولأسباب أخرى عن شعارات الوحدة مع مصر، ولقد ظل إمام طائفة الأنصار وخليفته منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، يحضرون الأنصار إلى الخرطوم، لتبليغ رسالته، بغض النظر عن نتائج الانتخابات، أو هوية من بيده السلطة من المدنيين أو العسكريين[2].

---

(١) السيد ياسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧ ، ص ٢٨٠: ص ٢٨١ .

(٢) د. أحمد الأمين البشير، العلاقة بين السياسة والدين فى السودان، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧٧ ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ١٠١: ص ١٠٧ .

وتصدق رؤية هذا الباحث إذا ما علمنا أن الصادق المهدى فى فترة توليه رئاسة الحكومة قبيل ثورة الإنقاذ الوطنى فى ٣٠ يونية ١٩٨٩ ، كان يلجأ إلى هذا الأسلوب، بالإضافة إلى اهتمامه بتقوية ميلشيات الحزب.

الحزب الاتحادى الديمقراطى :

هو واحد من أعرق الأحزاب السودانية، وقد انفرد بقيادة الحزب فى أعقاب الإطاحة بنميرى الجناح التقليدى الذى تمثله الطائفة الختمية بزعامتها الروحية المتوارثة، وانعكس ذلك فى اتجاه الحزب بقوة فى الفترة الأخيرة لتبنى أيديولوجية دينية أكثر تشددًا مما كان عليه قبل اختفائه قسرًا فى عهد النميرى، ويتضح هذا من وقوف الحزب فى موقع متوسط بين حزبى الأمة والجبهة الإسلامية القومية، بشأن الموقف من قوانين الشريعة التى طبقها نميرى فى سبتمبر ١٩٨٣ إذ أنه يعارض بشدة إلغاء هذه القوانين، وإن قبل بإدخال بعض التعديلات عليها[١].

الجبهة الإسلامية القومية :

وهى التيار الأساسى فى حركة الإسلام السياسى فى السودان، وقد تأسست بشكلها الحالى فى المؤتمر التأسيسى الذى عقدته بالخرطوم بعد الانتفاضة الشعبية التى أطاحت بحكم نميرى، وتعد الجبهة امتدادًا لحركة الإخوان المسلمين التى ظهرت فى السودان منذ عام ١٩٥٤ ، والتى اتخذت بعد ذلك مسميات مختلفة أشهرها جبهة الميثاق الإسلامى وهو الاسم الذى عرفت به فى الفترة من ١٩٦٤ - ١٩٦٩[٢].

وتشير إحدى الدراسات إلى أن حزب الإخوان المسلمين فى السودان قد نشأ فى فترة ما بعد الحرب العالمية كفرع للإخوان المسلمين فى مصر لمواجهة

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، مرجع سابق، ص ٢٨٢ .
(٢) التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦ ، مرجع سابق، ص ٢٧٨ .

النشاط المتزايد للحزب الشيوعي السوداني في ذلك الوقت إلا أنه قد ظل محدود الفعالية والنشاط لأسباب ثلاثة:

(ا) محاولة الأحزاب الاتحادية احتواءه.

(ب) أن نشاطه لم يكن سوى ردود أفعال فجة لنشاط الحزب الشيوعي السرى.

(جـ) قيام ثورة ٢٣ يوليو وبروز عبد الناصر بعد حرب السويس ١٩٥٦ ، وانتشار شعارى القومية العربية والاشتراكية.

وظل الإخوان المسلمون على هذا الحال حتى قيام ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، ولم يبلغ الإخوان سن الرشد إلا بعد عودة قيادة مثقفة جديدة قبل ثورة أكتوبر ١٩٦٤، يقف على رأسها الدكتور حسن الترابي، وجعفر شيخ إدريس، ومحمد صالح عمر، ولقد تزامنت عودتهم مع بدء تراجع المد القومي العربي، الأمر الذى جعل سكان المدن والمتعلمين أكثر استعدادًا للإصغاء إلى بدائل أخرى لشعارات محاربة الاستعمار والاشتراكية والقومية العربية، ولقد قدم الإخوان المسلمون بعضًا من هذه البدائل وبرز دور الإخوان آنذاك عند مناقشة طبيعة الدستور السوداني، فقد عملوا بالاشتراك مع أحزاب الأمة والاتحادى ومن خلال سيطرتهم على الحكومة والجمعية التأسيسية على إجازة الدستور الإسلامي، وذلك في مواجهة التيار العلماني الذى ضم حزب الشعب الديموقراطي واليسار والأحزاب الجنوبية، الأمر الذى وضع الديموقراطية السودانية في مأزق، مهد الطريق لانقلاب نميرى عام ١٩٦٩[1].

وقد اتجه الإسلاميون بقيادة الترابي إلى المشاركة في الحكم، بالتعاون مع نظام نميرى بدءًا من عام ١٩٧٩ ، وتقلد الدكتور الترابي العديد من المناصب الهامة، ولا شك أنهم وجدوا في اتجاه النميرى نحو إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية

(١) أحمد الأمين البشير، مرجع سابق، ص ١٠٦: ص ١١٤ .

عام ١٩٨٣ ، فرصة مناسبة لتحقيق هدف عزيز من أهدافهم، أيًّا كانت الظروف التي سيتم في إطارها هذا التطبيق، وبغض النظر عن الأساليب التي ستستخدم من أجل هذا التطبيق، مع تجاهل بعض النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب على هذا العمل، كما وجد النميرى فيهم الحليف الذى يمكن أن يساعد على إطالة عمر نظامه المتهاوى، غير أن هذا التحالف لم يدم طويلاً، فسرعان ما استقال الترابى من منصبه كنائب للرئيس، عندما أدرك أن نظام النميرى على وشك السقوط، ولم يقم الإسلاميون بدور كبير فى الانتفاضة التى أطاحت بنميرى عام ١٩٨٥، ومع ذلك فإنهم مع عودة النظام الديموقراطى بدءوا يتمسكون ببعض القوانين التى سنت فى عهد النميرى وأولها تطبيق الشريعة الإسلامية، ويشير برنامج الجبهة الإسلامية التى خاضت بمقتضاه انتخابات ١٩٨٦، على ضرورة صبغ المجتمع السودانى بالصبغة الإسلامية، كما تفهمها الجبهة، والمستمدة من المصادر الأصلية للإسلام، بعد إسقاط كافة المعتقدات والمتغيرات المستجدة، التى طرأت عليه خلال القرون الأربعة عشر الأخيرة[١].

وواضح أن هذه الرؤية تتجاهل واقع المجتمع السودانى الذى يضم طوائف وديانات مختلفة، كما أنه يتسم بالرؤية الواحدية للأمور، ومحاولة فرضها على الواقع متجاهلة آراء وأفكار الآخرين، الأمر الذى كانت له آثار سلبية على واقع التجربة الديموقراطية الثالثة فى السودان.

كما أن الجبهة لم تنص فى برنامجها على الالتزام الدقيق بالنظام السياسى الديموقراطى بصيغته الليبرالية التى كانت مطبقة فى السودان قبيل ثورة الإنقاذ الوطنى، واكتفت بالإشارة إلى ثلاثة مبادئ:

(١) ألا تتركز السلطة السياسية، وذلك منعًا للاستبداد، ونشدانًا للاستقامة والاستقرار، وأن نتوخى أهلية أصحاب السلطة أمانة وكفاية.

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى، مرجع سابق، ص ٢٣٨ .

(ب) تسعى الجبهة لإشاعة العدل فى علاقات الناس، وتوفير المساواة أمام القانون وضمان استقلال القضاة ونزاهتهم.

(جـ) ترسيخ النظام اللامركزى فى حكم البلاد، حتى تدار أطرافها المترامية بفعالية وحرية وشورى مبسوطة[1].

والواقع أن موقف الترابى من النظام السياسى الذى كان قائمًا قبل ثورة الإنقاذ، لا يختلف كثيرًا عن موقف الجناح المعتدل من الإسلاميين فى مصر من النظام السياسى المصرى، ويقترب من موقف التيار الإسلامى فى الجزائر، فهو لا يعترف اعترافًا صريحًا بشرعية النظام القائم، وإنما يسعى لتغيير هذه الشرعية وبالتالى تغيير هذا النظام من خلال التعامل التكتيكى مع النظام القائم، ويطرح رؤية محددة لنظام الحكم الإسلامى الذى يقوم على الشورى، وفى هذا الشأن يقول:

«إن الشورى فى الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع، فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية فى العبودية لله، وبذلك تحقق التحرر السياسى الذى يستلزمه نظام الشورى، إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة، كل ذلك موقف تلقائى بعد أن يؤمن الناس بالله ويتحرروا من التعبد وإسناد السلطة المطلقة للملك أو الوالى أو القوة السياسية المتمكنة واقعيًا، وتنبثق الشورى تلقائيًا من معانى استواء عباد الله فى فضله الذى آتاهم، وضرورة تعاونهم على العبادة ليرقى نصيب كل فرد منهم، فيشتركون على المجهود اللازم فيها ويشتركون فى كسب الأجر الحاصل عنها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٨: ص ٢٧٩ .

وواضح من هذا العرض أن مبدأ حاكمية الله واستخلاف البشر على الأرض هو المحور، الذى يقيم على أساسه الترابى نظام الحكم الإسلامى كما يراه، ذلك لأن هذا المبدأ «وما أتاهم الله من حرية وقوة يمارسون بها سلطانًا على الأشياء والناس، كل ذلك يجعل العباد شرفاء أحرارًا سواسية، لا يقومون إلا بالشورى، وهو التعاون باجتماع الرأى على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسئولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعًا».

ويرفض الترابى فكرة الاستبداد بوصفها حالة يذوب فيها الأفراد فى شخص الحاكم، كما يرفض أن نضم الناس فى كتلة واحدة ونسميهم الشعب، وتمارس المسئوليات السياسية باسمهم الإجمالى، وذلك استنادًا إلى مبدأ المسئولية الفردية الذى يقره الإسلام، فلابد أن يكون لكل فرد نصيبه المفرد المعين من السلطة يباشر هذا النصيب بنفسه ولا يمارسه عن فرد أو جماعة، ويصل إلى كيفية ظهور الجماعة المؤمنة من خلال توسعه فى تحليل مبدأ المسئولية الفردية، فيذكر: أن هذا المبدأ الذى يجعل لكل إنسان قيمة ومغزى فى الوجود بشخصه ورأيه وكسبه، لأنه الكيان الذى يحمل أمانة الله، وله من ثم دور مخصوص فى الحياة الاجتماعية والسياسية، ومن خلال الخطاب الدينى المتوجه إلى وجدان الفرد، وفى سياق الوجود الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقات الأفراد، وبأثر وحدانية الرب مقصودًا لكل الأفراد والعبادة منهجًا لهم جميعًا، والشريعة دستورًا لحركتهم الملتزمة تنبثق الجماعة المؤمنة، مهما كان كل واحد منهم يسعى لذاته ومصلحته فى الآخرة، فإنه يلتقى تلقائيًا مع موكب السائرين إلى الله على الصراط المستقيم، لذلك تصبح الجماعة حاصلاً تلقائيًا من التدين الفردى، وكذلك التعاون مع الجماعة، والاستعانة بالجماعة للسير إلى الله فرضًا من فروض الإسلام كما تصبح الشورى من مقتضيات الدين اللازمة على صعيد القيادة[1].

---

(١) د. حسن عبد الله الترابى، الشورى والديموقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧٥ ، مايو ١٩٨٥ ، ص ١٠: ص ١١.

وواضح من هذا العرض لأفكار الترابى السياسية سيطرة الطابع الأخلاقى اللاتاريخى على رؤيته لنظام الحكم وتجاهله التام للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع، والتى تمثل الأساس لأى نظام حكم هذا بالإضافة إلى استناده إلى مبدأ حاكمية الله، وما يرتبط بهذا المبدأ من تصور عدم قدرة البشر على التشريع، ثم يعرض بأسلوب ميتافيزيقى لتبلور الجماعة المؤمنة التى تلتزم بهذا الأسلوب وتلك المبادئ التى يجب أن يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى كما يتصوره، وهذه الأفكار جميعها لا تختلف كثيرا عن التراث الفكرى لجماعات الإسلام السياسى فى مصر، وإن كانت تختلف من حيث الصياغة، أو الشكل أما المضمون أو الجوهر فأعتقد أنه واحد، ونتائجه واحدة، فمثل هذه التصورات تقود إلى إمكانية استخدام العنف تجاه من يختلفون عن الجماعة المؤمنة كما حددها الترابى، خاصة وأن التبرير موجود وقائم وهو أن هؤلاء الآخرين غير ملتزمين بشرع الله كما يفهمه الترابى، ولعلنا عندما نطالع موقف الترابى من العنف نزداد فهمًا لموضع العنف فى فكره السياسى يقول: نحن لا ننزع إلى التحريض، فإذا مورست الحدود الشعبية تمارسها كل القوى السياسية وتمارس بمسئولية من أجل تعبئة الرأى العام والتعبير عن مواقفه ولكن المعول الأساسى فى معارضتنا للسلطة هو الساحة البرلمانية عندما تتيحها الحكومة لأنها كثيرًا ما تغيب الجمعية أو تكبت جلساتها فلا تذيعها على الرأى العام، أما الساحة الأخرى التى نعمل من خلالها فهى الساحة الإعلامية ونعمل فيها بفعالية بالغة[1].

ويقول: «أنا أدين العنف أيا كان مصدره، ولكنى لا أظن أن الإخوان المسلمين يركبون موجة العنف ولم يشك أهل السودان من العنف الشخصى، صحيح أن فى الظروف الأخيرة ظهرت بعض التيارات اليسارية التى أدخلت على السودان شيئًا من الاضطرابات الأمنية من خلال تشكيلها لميلشيات يخشى مستقبلاً أن

---

(١) حديث الدكتور الترابى إلى مجلة المصور القاهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد ٣٢٧٤، ١٩٨٧/٧/١٠، ص ٢٥ وص ٢٦ .

تسبب فتنة سياسية، إلا أن المناخ العام قد جعل التطور الإسلامى، يأتى متدرجًا لأنه تتاح له الحرية ويأتى رفيقًا بالمجتمع(١).

ويتضح من هذا القول أن الترابى وإن كان يدين بالعنف إلا أنه لا ينفى إمكانية حدوثه أو استخدامه نتيجة لمحاولات الحكومة حجب الآراء البرلمانية عن الرأى العام، أو من خلال الصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة من أجل تعبئة الرأى العام وحشده، كما أنه يحاول إرجاع ظاهرة العنف السياسى إلى التيارات اليسارية فى المجتمع السودانى، نافيا بذلك أنها نابعة من تيار الإسلام السياسى، ومبررًا بطريقة ضمنية إمكانية استخدام العنف كرد فعل لعنف سياسى مضاد.

العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسية فى المجتمع العربى المعاصر: محاولة للتفسير:

بعد أن عرضنا لموضع العنف فى فكر جماعات الإسلام السياسى فى عدة أقطار عربية، يمكن القول بأن معظم ما جاء فى أفكار هذه الجماعات، باستثناء تونس فى فترة الثمانينيات، يؤصل للعنف السياسى، وينظر له ويقدم له الإطار الفكرى التبريرى الملائم، الأمر الذى يجعل للعنف موضعًا فى البنية الفكرية لجماعات الإسلام السياسى، ويمكن تفسير ذلك استنادًا إلى مجموعة من العوامل:

أولاً: العامل التاريخى ويتمثل فى أن ظهور أفكار الإسلام السياسى وانتشارها قد جاءت كرد فعل للحالات الآتية:

(ا) عملية مواجهة الغزو الاستعمارى الأوروبى للأقطار العربية، ولمواجهة هذا الغزو احتمى أبناء الأمة العربية بالإسلام، واستخدمت حركات المقاومة

---

(١) حديث الدكتور الترابى إلى مجلة المصور القاهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد ٣٢٧٤، ١٩٨٧/٧/١٠ ، ص ٢٥ وص ٢٦ .

الوطنية الإسلام كأداة لحشد وتعبئة القوى الشعبية الوطنية لمواجهة هذا الغزو، والبدء فى حركات المقاومة المسلحة ضد الاستعمار، الأمر الذى جعل العنف أداة هامة من أدوات الحركة السياسية العربية لمواجهة قوى الغزو الأجنبية.

(ب) عملية التغريب التى تعرضت لها المجتمعات العربية وسيادة أنماط من القيم والسلوكيات الغربية خاصة لدى النخبة المتغربة، الأمر الذى دفع الطبقات الفقيرة إلى الاحتماء بالموروث الثقافى وهو الإسلام[1]، لمواجهة هذه الهجمة الحضارية الآتية من طرف معادى يختلف عن أبناء المجتمع فى الدين، الأمر الذى أوجد مبررًا قويًا لاستخدام العنف تجاه هذه الطبقات المتغربة.

(جـ) هزيمة المشروع الحضارى القومى العربى فى الستينات، وعجز الدولة القطرية العربية عن الوفاء بالتزاماتها تجاه الجماهير، الأمر الذى أدى إلى اهتزاز شرعيتها، ومع إهتزاز الشرعية يكون لاستخدام العنف فى مواجهتها المبرر المنطقى والعقلانى المطلوب.

وهكذا فى جميع الحالات، كان العنف أحد أدوات الحركة السياسية فى المجتمع العربى، الأمر الذى جعله يمثل أحد تقاليد الممارسة السياسية لجماعات الإسلام السياسى، تستدعيه من ذاكرتها التاريخية عندما تحتاج إليه، يؤكد هذا نشاط الإخوان المسلمين فى سوريا ومصر، فقد كان عنف هذه الجماعة فى البلدين موجهًا فى الأساس إلى قوى الاحتلال، ثم ما لبث أن تحول إلى الخصوم السياسيين، كما يؤكد هذا سلوك الصادق المهدى الذى طرح فكرًا إسلاميًا ليبراليا إن صح هذا التعبير، ومع ذلك لم يتخل عن استخدام طائفة الأنصار للتلويح

---

(١) راجع فى ذلك د. برهان غليون، مجتمع النخبة، بيروت، مركز الاتحاد العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ .

بإمكانية استخدام القوة، وكذلك لم يمنعه هذا الفكر من تجهيز ميلشيات الحزب، الأمر الذى يتنافى مع قواعد الممارسة الديموقراطية.

ثانيًا: العامل الأيديولوجى: ويتعلق بالبناء الفكرى لهذه الجماعات، الذى يبدأ ببناء الأيديولوجية استنادًا إلى النصوص المقدسة، ومن هنا تبرز أفكار الحاكمية والاستخلاف على الأرض، وتطبيق الشريعة الإسلامية، بعد ذلك يتم تحديد الذات والآخر استنادًا إلى هذه الأفكار، وبما أن الآخر لا يؤمن بهذه الأفكار فهو إما كافر كما يقول بذلك صالح سرية، وشكرى مصطفى، أو محمد عبد السلام فرج فى مصر، وإما هو أقرب إلى الكفار من جماعة المؤمنين، كما يقول بذلك جهيمان العتيبى، وبمفهوم المخالفة، فإن من يؤمن بهذه الأفكار فهو من جماعة المؤمنين خلفاء الله على الأرض، الوارثين للإسلام كما يقول بذلك الشيخ حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين فى مصر، ومن ثم فلجماعةالمؤمنين أن تفرض على الآخرين ما تراه موافقًا لأحكام الله، وهكذا تتشكل سلسلة من الأفكار تكون إطارًا أيديولوجيًّا يبرر استخدام العنف تجاه الآخرين ويتصف بأنه إطار واحدى الرؤية، منغلق على الذات، لا يعترف بالآخر، هذا بالإضافة إلى كونه يتسم باللاتاريخية، وتجاهل الواقع المادى القائم بما يحويه من ظروف اقتصادية واجتماعية، ولعل ما يؤكد هذا أن راشد الغنوشى عندما أسقط بعض هذه المفاهيم من التحليل، حدث تحول هام بالنسبة لفكر ونشاط جماعات الإسلام السياسى فى تونس، وهاهو يوجه نقدًا لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر فيقول:

«هناك خطأ سياسى شنيع ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلاً، وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصيًّا على المجتمع، وليس طرفًا فكريًّا أو سياسيًّا، يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه، إن الحركة الإسلامية لا زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف الأخرى،

طرفًا من المجتمع، ومن هنا طالبت حركة البنا بحل الأحزاب السياسية، وما زال ضمير الحركة الإسلامية فى وعيه أو لا وعيه، يستنكف أن يكون حزبًا ويصر على أن يكون ناطقًا رسميًا باسم المجتمع، باسم الإسلام، باسم المسلمين»[1].

ثالثًا: العامل الفقهى: ويتمثل فى فقه الجهاد فى الإسلام، فعادة ما تحاول جماعات الإسلام السياسى استدعاء هذا الفقه والاستناد إليه لصياغة البناء الفكرى الذى يكفل استخدام العنف ضد الحكام ومن يوالونهم، أو يوافقونهم، وتجاه الخصوم السياسيين لهذه الجماعات، وهو ما يتضح من كتاب الفريضة الغائبة لعبد السلام فرج، حيث يستند إلى فتاوى لابن تيمية فى وجوب محاربة حكام مصر لأنهم يطبقون قوانين الكفار بدلاً من الشريعة ويتخذون من الكفار أولياء[2]، وهى نفس الأفكار التى نجدها لدى جهيمان العتيبى.

رابعًا: عامل يتعلق بالمفهوم الأممى للإسلام، وإمكانية التأثير والتأثر بين كافة الأقطار التى تدين بالإسلام، فإذا كانت الثورة الإسلامية فى إيران، قد تحققت باستخدام كافة الأساليب بما فيها العنف لإسقاط النظام الشاهنشاى، وبلورت تجربتها نظريًا من خلال كتابات آيات الله، فإنه كل لابد من أن تلقى هذه الأفكار بظلالها على الفكر السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، خاصة وأن هذه الجماعات تعارض مفهوم القومية العربية والأمة العربية، وتطرح بديلاً إسلاميًا يتمثل فى الأمة الإسلامية.

مجموعة هذه العوامل متضافرة جعلت من العنف مكونًا هامًا بين مكونات الفكر السياسى للجماعات الإسلامية فى الوطن العربى.

---

(١) راشد الغنوشى، حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامى، مرجع سابق ص ٢٩ .

(٢) انظر تحليلاً لذلك فى: رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار عقيدة الجهاد فى التاريخ الحديث، القاهرة، دار شهدى للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندى للآثار المصرية والبحوث العربية. كذلك انظر تأصيلاً فقهيًا لمفهوم الجهاد الإسلامى فى: الشيخ حسن البنا، رسالة الجهاد، بدون ناشر أو مكان أو تاريخ للنشر.

المبحث الثالث

البناء التنظيمى
لجماعات الإسلام السياسىفى الوطن العربى
وأثره على السلوك السياسى لهذه الجماعات

مصر كحالة للدراسة

فى هذا المبحث نحاول اختبار صحة الفرض التالى وهو أن البناء التنظيمى لجماعات الإسلام السياسى كان عاملاً من العوامل التى دفعت هذه الجماعات إلى العنف السياسى، وسنحاول قياس صحة هذا الفرض استنادًا إلى المعايير التالية:

(أ) أسلوب تجنيد الأعضاء وإعدادهم للانضمام إلى هذه الجماعات.

(ب) خصائص البناء الهيكلى لهذه الجماعات.

(جـ) التكوين العضوى لهذه الجماعات بمعنى نسبة الشباب إلى كبار السن فى ثنايا هذه الجماعات ونظرًا لتوافر المعلومات عن هذه الجماعات فى مصر، وخاصة عن جماعة الإخوان المسلمين لأننا نعتبرها الجماعة الأم التى خرجت من أحشائها كافة الجماعات الإسلامية المعاصرة، هذا بالإضافة إلى تأثر الجماعات الإسلامية الأخرى فى كافة أنحاء الوطن العربى بفكر وخبرة هذه الجماعة، فإننا سنقوم بدراسة حالة مصر، مع تقديم دراسة مقارنة فى خاتمة المبحث عن جماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، والتى توافرت المعلومات العلمية الدقيقة عنها فى هذا المجال.

أولاً – أسلوب تجنيد الأعضاء وإعدادهم للانضمام إلى الجماعات الإسلامية فى مصر :

سنبدأ بدراسة أسلوب تجنيد جماعة الإخوان المسلمين، بوصفها الجماعة الأم لهذه الجماعات ثم نبين بعد ذلك مدى تأثر هذه الجماعات المعاصرة بهذا الأسلوب، ولهذا سنحاول أن نعرض بالتفصيل لهذا الأسلوب سواء فى نطاق المستوى العلنى لجماعة الإخوان المسلمين أو مستوى النظام الخاص (السرى) لهذه الجماعة، وبعد ذلك نعرض لأسلوب التجنيد السياسى لعضوية ثلاث جماعات إسلامية معاصرة، وهى حزب التحرير الإسلامى (جماعة الفنية العسكرية)، جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، تنظيم الجهاد الإسلامى، مقارنين فيما بينها وبين جماعة الإخوان:

ثانيًا – أسلوب التجنيد السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى نطاق النشاط العلنى للجماعة :

فى هذا المجال سنلحظ أن أسلوب التجنيد يمر بعدة مراحل كما أوضحت ذلك الخبرة السياسية لتكوين هذه الجماعات.

المرحلة الأولى تتمثل فى الدعوة المباشرة من خلال الاتصال المباشر بالجماهير، وهذا الأسلوب تتسم به تقريبًا معظم هذه الجماعات، وعادة ما تبدأ هذه الدعوة فى نطاق محدود، ثم تبدأ بعد ذلك فى الاتساع التدريجى، فجماعة الإخوان المسلمين فى مصر بدأت فى التكوين من خلال مجموعة لا تتجاوز سبعة أفراد بما فيهم المرشد العام حسن البنا على نحو ما يذكر فى مذكراته، ثم بعد ذلك بدأت هذه الحلقة فى الاتساع شيئا فشيئًا، من خلال الاتصال المباشر بالناس وقد اضطلع بهذه المهمة الشيخ حسن البنا، فأخذ يجوب القرى والنجوع فى جميع أنحاء مصر، داعيًا لدعوته، ويشير أحد الباحثين إلى أن رحلات البنا قد تكررت مئات بل وآلاف المرات والشيخ الشاب يحمل حقيبة صغيرة فيها ملابسه،

يتجول من قرية إلى قرية، يقصد أعيان القرى يقيم فى مضايفهم، يتحدث ويناقش ويدعو فإن لم يجد صدرًا رحبًا، فالمسجد موجود فيه يستريح وينام ويدعو الناس»[1].

ويشير أحد الكتاب الأمريكيين الذين التقوا بالشيخ حسن البنا إلى هذا الصبر العجيب الذى تمتع به الرجل فى الانتقال بين قرى الصعيد فى فترة الصيف، وهى فترة تكون فيها الظروف المناخية شديدة الحرارة والقسوة فى هذه المناطق[2]، وقد كان من أهم الانتقادات التى وجهت للمرشد العام الثانى حسن الهضيبى، وهو عزوفه عن القيام بمثل هذه الرحلات إلى الصعيد فى الصيف، حيث كان يقضى الصيف فى الإسكندرية.

وقد أمدته هذه الرحلات فى خمسة عشرة عامًا زار خلالها أكثر من ألفى قرية، وزار كل قرية بضعة مرات، بفيض غزير من العلم والفهم للتاريخ القريب للأسر والعائلات والبيوتات، وأحداثها وأمجادها وما ارتفع منها وما انخفض، وألوانها السياسية وأثرها فى قراها، ورضا الناس عنها وبغضهم لها، وما بين البلاد أفرادًا وأحزابًا وهيئات وطوائف من خلافات أو حزازات[3].

ويعلق رفعت السعيد على هذا فيذكر: أن هذه الشبكة الواسعة جدًّا من العلاقات الشخصية هى مصدر زعامة حسن البنا وهيمنته على الجماعة، فإن عشرات آلاف من أعضاء الجماعة، كانوا يفخرون بأنهم أصدقاء شخصيون للبنا، ومن هذه الصداقات وبها أقام المرشد جماعته وهيمن عليها[4].

---

(١) د. رفعت السعيد، حسن البنا، متى كيف ولماذا؟ القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٧٧، ص ٤٧ .

(٢) روبير جاكسون، رأى كاتب أمريكى فى حسن البنا، ترجمة أنور الجندى، مجلة الهلال، القاهرة، دار الهلال، عدد أبريل ١٩٧٧ .

(٣) روبير جاكسون، مرجع سابق.

(٤) د. رفعت السعيد، مرجع سابق، ص ١٨ .

والواقع أننا نستطيع أن نقدم الملاحظات التالية على هذه المرحلة من مراحل التجنيد السياسى لأعضاء جماعة الإخوان المسلمين فى مصر:

أولاً: اختار البنا الأسلوب المناسب لعرض دعوته، فى مجتمع ترتفع فيه الأمية، وللدين موضعه فى حياته، كما أن للدين الإسلامى تقاليده الخاصة والمتأصلة فى المجتمع من حيث الاتصال الشفهى المباشر، والذى يتم عادة من خلال خطب الجمعة والدروس الدينية التى تعقد فى المساجد، هذا النوع من الاتصال المباشر بالجماهير هو أكثر الأنواع فاعلية من حيث الإقناع كما أنه يتيح للقائم بالاتصال فرصة التعرف على رد فعل المتلقين إيجابًا أو سلبًا، الأمر الذى يمكنه من تطوير رسالته الاتصالية بما يحقق لاتصاله أكبر إقناع ممكن، وقد أتاح استخدام البنا لهذا الأسلوب فرصة القيام بالحشد والتعبئة للجماهير على نطاق واسع بالنسبة لدعوته، وهو ما أتاح له بعد ذلك قاعدة واسعة مهيئة للتجنيد وللانضمام لعضوية الجماعة.

ثانيًا: اتاحت الرحلات العديدة التى قام بها البنا إلى آلاف القرى والنجوع فرصة الإلمام بخصائص الواقع الذى يتعامل معه، الأمر الذى جعله يختار الأساليب المناسبة للتعامل مع الجماهير فى هذه المناطق، مع تجنب أية أخطاء قد تحدث نتيجة لهذا التعامل والتى قد ترجع إلى طبيعة العلاقات بين العائلات والأفراد فى هذه المناطق، كما أتاحت له هذه الرحلات فرصة التعرف على الشخصيات المؤثرة والقوية التى يمكن من خلالها إقناعها بالدعوة وضمها إلى الإخوان أن تقوم بدور مؤثر فى توسيع قاعدة العضوية، وأن تكون عوضًا للجماعة فى نشاطها بعد ذلك.

ثالثًا: خلق هذا الأسلوب فى الاتصال المباشر بالجماهير نوعًا من علاقة الولاء لشخص المرشد العام للإخوان المسلمين، الأمر الذى ساعده بعد ذلك على أن يقيم علاقته مع أتباعه على الطاعة المطلقة فى المنشط والمكره.

المرحلة الثانية فى أسلوب التجنيد السياسى الذى اتبعه البنا تمثل فى إقامة نظام محكم للعضوية وكان ذلك من خلال المؤتمر العام الثالث للإخوان عام ١٩٣٥، ويحدد المرشد العام شروط العضوية ويحدد درجاتها، أما بالنسبة للشروط العامة للعضوية فيقول: «على العضو الراغب فى الانضمام أن يتحلى بالأخلاق والسمعة الحسنة والسلوك المتين، ويكون لديه الاستعداد للطاعة التامة وتنفيذ ما يلقى عليه من أوامر»[1]، وعلينا أن نضع أكثر من علامة استفهام بالنسبة للشرط الأخير الخاص «بالطاعة التامة وتنفيذ ما يلقى عليه من أوامر» حيث أن هذا الشرط سيعد شرطًا هامًّا بالنسبة لعضو الجماعة، وسنلاحظ بعد ذلك اتجاه المرشد العام إلى تعميق هذه الصفة لدى الأعضاء إلى حد دمجهم الكامل فى نطاق الجماعة، أما درجات العضوية، فقد حددها على النحو التالى: الانضمام العام ويسمى الأخ فى هذه المرتبة أخًا مساعدًا، ثم الانضمام الأخوى الذى يكون فيه العضو أخًا منتسبًا، فالانضمام العملى الذى يصبح فيه العضو أخًا عاملاً، ونصل إلى الدرجة الرابعة وهى درجة الانضمام الجهادى، وهى ليست حق لكل مسلم يرغب فى ذلك كما هو الحال فى الدرجات الثلاث السابقة، بل هى «من حق العضو العامل فقط الذى يثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة»[2].

ويلاحظ أن القاعدة المتاحة للتجنيد السياسى للأعضاء تضيق من مرحلة لأخرى، فمن قاعدة جماهيرية متسعة يتم إقامة العضوية المنظمة بدرجاتها الثلاث السابق الإشارة إليها، ثم من قاعدة العضوية العاملة يتم تجنيد الأعضاء المجاهدين، وكل هذا يتم وفقًا لقواعد صارمة شديدة الدقة، ولمكتب الإرشاد والمرشد العام

---

(١) حسن البنا، تذكرة الداعى، مقال بمجلة الإخوان المسلمين الشهرية، العدد ٩ ، بدون تاريخ.

(٢) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ١٩٤ .

دور مباشر وقوى فى هذا المجال، فإذا ما علمنا بأن المرشد العام كان مسيطرًا سيطرة شبه تامة على مكتب الإرشاد فإنه يمكن القول بأنه كان له دور هام فى هذا الصدد كما يلاحظ أن أحد العوامل الهامة لتجنيد العضو وتصعيده من درجة إلى أخرى، هى الطاعة والالتزام التام بالأوامر والواجبات التى تحددها له الجماعة، ولعل فى قسم البيعة عند الإخوان ما يؤكد هذا يقول هذا القسم «أعاهد الله العلى العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد فى سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها، والسمع والطاعة فى المنشط والمكره، وأقسم بالله على ذلك، والله على ما أقول وكيل»[١]. وواضح أن هذا القسم يعنى الخضوع التام للمرشد من قبل الأعضاء، وفى أدبيات الإخوان العديد من الآراء فى هذا الموضوع والتى تدور حول الأسس الفقهية لهذا الوضع[٢].

ولنعرض لآراء الشيخ عمر التلمسانى المرشد العام الثالث للإخوان المسلمين فى هذا الجانب، فبالنسبة لبيعة الإمام أو المرشد العام يقول: إن كلمة البيعة التى يدور حولها الكثير من الجدل بل وربما الشكوك من الذين يريدون أن يشوهوها ليست بالكلمة التى تخيف إنسانًا أو تربط إنسانًا بإنسان لأن الله تعالى يقول: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾ فالأخ المسلم إذا بايع رئيس الجماعة، فهو لا يبايع إنسانا بالذات، ولكنه يبايع الله سبحانه وتعالى على الوفاء مخلصًا فى العمل الذى أراد أن يساهم فيه[٣].

ولن نعلق على هذا الرأى إلا بأن المخاطب فى هذه الآية هو رسول الله ﷺ. ويقول الشيخ التلمسانى عن العلاقة مع المرشد العام:

---

(١) نقلا عن د. رفعت السعيد، مرجع سابق، ص ٥٢ .

(٢) انظر فى ذلك أبو الأعلى المودودى، نظرية الإسلام السياسة، القاهرة، مطبوعات الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، ١٩٧٧ .

(٣) حوار مجلة المصور القاهرية مع الشيخ عمر التلمسانى، العدد ٢٩٨٩ ، ١٩٨٢/١/٢٢.

«نحن أميل إلى الثقة فى كلام مرشدنا عن أى شخص آخر، نعتقد دائمًا أنه على صواب إلا إذا حاد فنقول له إنك لست مرشدًا»[1].

ونصل إلى المرحلة الثالثة من مراحل التجنيد السياسى، وهى مرحلة تجنيد الأعضاء المجاهدين. وضع البنا نظامًا يعرف باسم نظام الأسر، الذى يعتبر المجال العملى للتربية الروحية للإخوان المسلمين، وعندما نظمت عضوية الإخوان إلى مراتب، أصبح دخول نظام الأسر قاصرًا على الإخوان العاملين، وكانت كل أسرة تتكون من عدد يتراوح ما بين خمسة وعشرة أعضاء، وتقوم على أساس فئوى فكانت تتكون إما من طلبة أو موظفين أو عمال، ومن تعاليم نظام الأسر، أن يعرف كل فرد فيها أعضاء أسرته الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والعائلية، وكانت كل أسرة تعقد اجتماعًا أسبوعيًّا فى منزل أحد الأعضاء لزيادة التآلف، وتدارس النواحى الدينية، كما كان من برامجها، القيام برحلات وحضور اجتماعات روحية، مع أشخاص أكثر إلمامًا وفهمًا لشئون الدعوة، ولم يلبث أن تحول نظام الأسر، إلى نظام لتخريج المجاهدين، وهم خاصة الإخوان وأرقى مراتب العضوية فيها، وقد وجه الإمام البنا خطابه إلى الإخوان المجاهدين فى رسالة التعاليم[2]، وحدد فى هذه الرسالة أركان البيعة بعشرة هى الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة، وعرف الجهاد بأنه الفريضة الماضية إلى يوم القيامة، والمقصود بقول رسول الله ﷺ «من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية»، وفسر التضحية بأنها بذل النفس والمال والوقت والحياة وكل شىء فى سبيل الغاية، وفسر الطاعة، بأنها امتثال

(١) المصدر السابق.

(٢) د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص، القاهرة، مطابع روزاليوسف، ١٩٨٢ ، ص ٤٥: ص ٤٦.

الأمر وإنفاذه توا فى العسر واليسر والمنشط والمكره، وفسر الثقة، بأنها اطمئنان الجندى إلى قائده فى كفاءته وإخلاصه اطمئنانًا عميقًا(١).

ويرى د. عبد العظيم رمضان أن الأسر قد أصبحت مدخلاً للنظام الخاص باعتباره المجال العملى للجهاد، والأسر هى المجال الروحى، فقد روعى فى نظامها أن ينقل العضو إلى النظام الخاص انتقالاً تدريجيًا طبيعيًا(٢)، والواقع أن الأسر أصبحت واحدة من القنوات التى يتم من خلالها تجنيد الأعضاء للانضمام إلى النظام الخاص، ذلك لأن العديد من أعضاء النظام الخاص لم يكونوا ملتحقين بالأسر، وبعضهم لم يكن عضوًا عاملاً فى الإخوان(٣)، ولكن مع اتجاه قيادة الجماعة إلى بناء النظام الخاص اتبعت أكثر من وسيلة ولجأت إلى أكثر من قناة لتجنيد أعضاء النظام الخاص.

ثالثًا – أسلوب تجنيد عضو التنظيم الخاص للإخوان المسلمين :

سنستند فى عرضنا لأسلوب تجنيد عضو التنظيم الخاص للإخوان المسلمين إلى أحد قادة هذا التنظيم وهو السيد/ محمود الصباغ، وذلك من خلال ما كتبه ونشر عام ١٩٨٩ ، وقد استند فى عرضه إلى الأوراق المضبوطة فى واقعة ضبط سيارة الجيب عام ١٩٥٠(*)، والتى حوت الأوراق، الخاصة بهذا التنظيم.

---

(١) محمد شوقى زكى، الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى، مكتبة وهبة، ١٩٥٤، ص ٣٨ : ٣٩ ، نقلاً عن د. رمضان، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) د. عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٤٧ .

(٣) انظر فى ذلك: محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص ودوره فى دعوة الإخوان المسلمين، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٩.

(*) تم ضبط هذه السيارة فى منطقة عابدين عام ١٩٥٠ ، وقد أصدر النقراشى باشا رئيس الوزراء آنذاك قرارًا بحل جماعة الإخوان المسلمين، وألقى القبض على مجموعة من أعضاء الجماعة والتنظيم الخاص وقدموا للمحاكمة بتهمة محاولة قلب نظام الحكم باستخدام القوة.

ويوضح الصباغ فى كتابه أسلوبين من أساليب التجنيد السياسى لأعضاء النظام الخاص للإخوان المسلمين، الأول عند بداية تكوين هذا التنظيم، وكان الأسلوب المتبع هو «أن يرتبط بالأخ عبد الرحمن السندى بصفته المسئول عن إعداد هذا الجيش المسلم فى تنظيم الإخوان المسلمين، كل من يرى نفس الرأى ويشعر بنفس الشعور، ويجب الارتباط بالجيش المسلم الذى يجرى إعداده لأداء فريضة الجهاد، وكان أول ما يتعاهد عليه من يكتشف الأخ الصالح للإرتباط بهذا الجيش مع العضو الجديد، هو تميز هذا الجيش عن الدعوة العامة بالسرية الكاملة فى أقواله وأفعاله، فلا يصح الحديث فى شأنه، إلا مع زميل من أعضائه الذين يتعرف عليهم بواسطة قيادة النظام، وكان أول ما يختبر به جدية العضو الجديد فيما أعلنه من رغبة صادقة فى الجهاد فى سبيل الله أن يكلف بشراء مسدس على نفقته الخاصة[1].

وقد تطور بعد ذلك أسلوب تجنيد الأعضاء بعد استكمال البناء التنظيمى للنظام الخاص؛ «فأحد أفراد الجيش يرشح شخصًا يرى من روحه ما يناسب التجنيد، ثم يرسل الترشيح إلى القيادة العليا، مرفقًا به بيان الأسباب التى دعت الفرد إلى هذا الترشيح، مع تقرير شامل عن حالة المرشح صحية واجتماعية، وطباعه البارزة، وميوله الحزبية وثقافته، ويذكر أمام كل حالة التفصيلات الخاصة بها ويكفى الميل لأى حزب كى يرفض الترشيح رفضًا باتًا إذ يجب أن يكون المرشح مؤمنًا تمامًا بصلاحية الدعوة كمبدأ، وأنه متى توفر هذا الإيمان التام، فإنه يمكن ضم أى شخص ولو كان ذو عاهة، إذ أن لكل عمل ما يناسبه، ومجلس القيادة هو الذى يقبل المرشح أو يرفضه[2] ويمكن أن تسمى المرحلة فى التجنيد للانضمام إلى النظام الخاص بمرحلة الترشيح، فإذا ما قبل المرشح تبدأ مرحلة جديدة وهى مرحلة الاختبار، ويلاحظ أنه قد تم تشكيل خاص

---

(١) محمود الصباغ، مرجع سابق، ص ١٢٧ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٤٨ .

لهذه المرحلة يسمى بجماعة المكونين، ويتخصصون فى هذا العمل، ويقابل المكون الشخص المرشح للانضمام إلى النظام الخاص على انفراد فى مكان محدد كمنزل، ويكون الضوء مناسبًا، بحيث يكون للمقابلة الأثر المطلوب فى نفس الشخص، وبعد ذلك تبدأ عملية الإعداد والاختبار للعضو المراد تجنيده، من خلال ثمانى جلسات، وتتضمن هذه الجلسات، التعرف على كافة المعلومات الخاصة بهذا الشخص، وتوجيهات خاصة بالثقة فى القيادة والإقتناع بمشروعية العمل، وضرورة الصمت والكتمان، وكذلك توجيهات خاصة بما يجب مراعاته عند تكليفه بالقيام بأى عمل، كما تشمل هذه الجلسات تكليفه بعمل له أهمية ورسم خطة له، ومراقبته أثناء التنفيذ، ثم العدول عن الفكرة مع إفهامه بأسباب هذا العدول بشكل معقول فى حالة النجاح فى الاختبار، يقدم الشخص للبيعة فى القاهرة، بصحبة باقى أفراد جماعته، ويكون ارتباط أفراد الجماعة لأول مرة وقت البيعة، يقوم رقم ١ بتوصية الأفراد بحق الطاعة لأميرهم بعد البيعة مباشرة، وفى حالة الرسوب بإحدى الاختبارات السابقة يلحق الشخص بأسرة، أو ما أشبه ذلك من الأعمال العامة، وفى حالة النجاح يعرف الشخص أن ما فات كان اختبارًا وقد اجتازه بنجاح وأنه الآن فى انتظار أوامر حقيقية(١).

بعد ذلك تبدأ مرحلة التكوين للعضو الذى تم تجنيده للإنضمام إلى النظام الخاص، وتتكون هذه المرحلة من خطوات أربعة، مدة كل منها خمسة عشر أسبوعًا، تتضمن الأولى دروسًا فى المحاسبة وكتابة التقارير، ودراسة السلاح، وطريقة جمع الأخبار، ودروسًا فى القرآن الكريم، والإسعافات الأولية، وتدريبًا رياضيًا، وبعد الانتهاء من الدراسة، تعقد القيادة امتحانًا فيما ورد فيها، بنقل الناجحين فيه إلى المرحلة الثانية فى التكوين وتشمل دراسة قانونية، ودراسة عملية وتطبيقية فى مجال رسم الخرائط وتقدير المسافات ودراسة البوصلة، بالإضافة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩: ص ١٣٤ .

إلى بعض التدريبات الرياضية والروحية، ويجرى امتحان ينتقل من يجتازه إلى المرحلة الثالثة، والتى تشمل تعليم قيادة الموتوسيكل والسيارة، ودراسة فى القانون والإسعاف وتدريبات رياضية هذا بالإضافة إلى دراسة منطقة معينة فى القاهرة والأقاليم ورسم خريطة جغرافية لها وبيان الأبنية الهامة تفصيليا، وكذلك يجرى امتحان يؤهل من اجتازه للمرحلة الرابعة والتى تشمل قيام كل فرد من أفرادها بحصر قوات البوليس فى قسم معين، وحصر قوات المرور وأماكنهم فى منطقة معينة، ودراسة عملية لمدينة القاهرة، وذلك ببيان أحيائها وعلاقتها ببعضها البعض، ومسالكها، ومواصلاتها، وكيفية مهاجمة مكان ما ودراسة حربية ودروس فى القانون، وتدريبات رياضية، ودراسة فى التعقب يقوم بها كل فرد، ثم يعقد امتحان يكون من اجتازه قد اكتسب العضوية الكاملة فى التنظيم الخاص للإخوان المسلمين[1].

ويمكن من خلال هذا العرض أن نقدم الملاحظات التالية:

(ا) إن أسلوب تجنيد عضو الجهاز الخاص للإخوان المسلمين قد تميز بالتعقيد الشديد، والدقة البالغة، كما أن العضو لا يكتسب العضوية الكاملة إلا بعد فترة طويلة من التكوين تشمل العديد من الاختبارات الدقيقة.

(ب) إن عملية التكوين كانت عملية شاملة تشمل الجوانب الروحية والاجتماعية والنفسية بالنسبة للشخص المرشح للانضمام للعضوية، وذلك بحيث يتم دمج العضو فى الجماعة دمجًا كاملاً، كما أن هذه المرحلة تتسم باكتسابه العديد من المهارات الرياضية والعسكرية وجمع المعلومات والأخبار وإعداد التقارير، كما أنها تتسم بطول الفترة فمرحلة التكوين تتم خلال ٦٠ أسبوعا تسبقها مرحلة الاختبار، والتى تستغرق حوالى ثمانية أسابيع، فإجمالى هذه

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤: ص ١٣٨ .

الفترة حوالى ٦٨ أسبوعًا أى حوالى سنة ونصف، وهى فترة طويلة يخضع خلالها العضو المرشح للمراقبة، والعديد من الاختبارات الدقيقة النظرية والعملية.

(جـ) يتم إلزام العضو المرشح بضرورة الكتمان وعدم إفشاء السر وإلا تعرض للموت، وقد جاء فى هذا الصدد، إن أية خيانة أو إفشاء سر بحسن قصد أو بسوء قصد، يعرض صاحبه للإعدام، وإخلاء سبيل الجماعة منه مهما كانت منزلته، ومهما تحصن بالوسائل، واعتصم بالأسباب التى يراها كفيلة له بالحياة، ويتم إلزامه كذلك بالثقة التامة فى قيادته المباشرة، فلا يجوز له رفع الأمر إلى القيادة الأعلى إلا عن طريق رقم ١ ، ومخالفة ذلك ينظر فيها مجلس للتحقيق[١].

وما نصل إليه من خلال هذا العرض المفصل لأسباب التجنيد السياسى لأعضاء جماعة الإخوان المسلمين سواء فى محيطها العام أو النظام الخاص يتمثل فى النتائج التالية:

أولاً: تعددت أساليب التجنيد السياسى للأعضاء، وتطورت بما يتناسب ومراحل تطور الجماعة سواء بالنسبة لمستوى الدعوة العامة العلنية، أو مستوى التنظيم الخاص السرى، الأمر الذى يعنى توافر الخبرات التنظيمية الكفؤة والفعالة لدى الجماعة.

ثانيًا: إن التجنيد السياسى فى مفهوم الإخوان لا يتوقف عند إبداء العضو رغبته فى الانضمام للجماعة بل يمتد لمرحلة، قد تطول أو تقصر بحسب نوع العضوية التى سيرشح لها العضو الذى يرغب للانضمام، يتعرض خلالها العضو المرشح لإعداد فكرى ونفسى وبدنى ومهارى يتناسب ونوع درجة العضوية المرشح لها.

(١) المرجع السابق، ١٣٨ .

ثالثًا: إن عملية تكوين العضو المرشح تتسم بمحاولة دمجه دمجًا كاملًا فى الجماعة، وتتم هذه العملية على مراحل بحيث يشعر العضو بأن هذا شيئًا طبيعيًا، وقد أشار إلى ذلك قاتل النقراشى باشا فى اعترافاته أمام المحكمة، حيث قال: إنه انتقل للعمل فى النظام الخاص للإخوان بشكل تدريجى طبيعى ولم يشعر بأى جديد فى الأمر[1]، وعملية الدمج هذه كانت تتم من خلال إحاطة العضو بسيل من الواجبات التى تحيط بحياته كلها، وترسم له أعماله وسلوكه اليومى وعلاقاته الشخصية وأدق تفاصيل حياته، واتباع هذه التعليمات يجعل العضو عضوًا بالجماعة فى كل لحظة من لحظات حياته، فيمارس نشاطه اليومى لا باعتباره فردًا عاديًا، ولكن باعتباره عضوًا وأخًا مسلمًا، بحيث يصبح كما لو كان يستمد وجوده المادى من الجماعة، ويخلق فيه ذلك الطواعية والسلاسة لجماعته، ويصبح هو والآخرون من إخوانه مجتمعًا مغلقًا يحيا أفراده حياتهم اليومية، وفق تعليمات وضعتها قيادتهم لا يشاركهم أحد فى الالتزام بها من خارجهم وبهذا يذوب الأفراد فى الجماعة وفى زعيمها المجسد لها، المبايع على السمع والطاعة بواسطة أمور لا تتعلق بهدف سياسى معين، ولا بمنطق عقلى واضح ولا بنشاط عام محدد، وإنما يذوبون بالانسياق من الداخل باعتبار ما يتهدد الكيان الذاتى للفرد الذى تبنى الجماعة جزئياته، ما يتهدده من انهيار وتهدم لو لفظته الجماعة من صفوفها[2].

عملية الدمج هذه وتكوين المجتمع المغلق والإحساس المغالى فيه بالذات، باعتبار أنه ينتمى إلى الجماعة التى يعد منهاجها وحده، هو الإسلام الصحيح

---

(١) د. عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص ٤٦ وكذلك د. رفعت السعيد، مرجع سابق، ص ٥٣: ص ٥٤ .

(٢) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، القاهرة ، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ ، ص ٧١ .

ولا يعتبر غيره كذلك[1] يكون إنسانًا متعصبًا لجماعته لا يقبل بسهولة الآخر الذى يختلف معه فى الفكر، بل وينظر إلى هذا الآخر نظرة متعالية، تستند ضمنيًا إلى أن إسلام هذا الآخر غير صحيح طالما أنه لم يوال الجماعة ولم ينضم إليها، وهكذا يكون عضو الجماعة قد خطا بخطوات واسعة نحو العنف السياسى كسلوك.

رابعًا: على الرغم من أن عملية الدمج الكلى للعضو فى الجماعة تعد شاملة لكافة الأعضاء إلا أنها تتم بدرجة أكبر بالنسبة لدرجتين هامتين من درجات العضوية، وهما درجة المجاهدين، ودرجة أعضاء النظام الخاص، وهما المستويان اللذان سيمارسان العنف السياسى فى أوضح صورة كالاغتيال السياسى مثلاً، الأمر الذى يؤكد ما سبق وأن أشرنا إليه من أن أسلوب تكوين العضو بعد تجنيده يؤهله لممارسة العنف السياسى.

خامسًا: إن هذا الأسلوب فى تكوين عضو الجماعة، يرجع إلى رؤية الإخوان المسلمين للإسلام بوصفه نظامًا يشمل كافة جوانب حياة الإنسان وفى هذا الصدد يقول الشيخ عمر التلمسانى: «الدين لا يعرف شيئًا اسمه سياسة، ولكن الدين ينظم حياة الفرد فى جميع النواحى، كيف يأكل ويشرب يتاجر ويتزوج، كيف يحكم وكيف يحكم وكيف ينام، حتى أن أحد الأعراب قال لبعض الصحابة، لقد علمكم الرسول ﷺ، كل شىء حتى قضاء الحاجة إن القول بأن الإخوان المسلمين يعملون فى السياسة هو قول غريب، ونحن نشتغل بالدين وعندما أقول الربا حرام فإننى لا أتعرض إلى الناحية السياسية والاقتصادية للبلد، ولكننى تعرضت

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢: ص ٥٣.

ويلاحظ أن طارق البشرى وإن كان قد أعاد النظر فى بعض أفكاره بصدد حركة الإخوان المسلمين فى تقديمه للطبعة الثانية من الكتاب إلا أن هذه النقطة لم يعد فيها النظر، انظر المقدمة فى المرجع السابق خاصة صفحات: ٤٠-٦٨ من المقدمة.

للناحية الدينية بالتصدى، كذلك إذا قلت إن الدين يطالب بحرية الفرد وحكم الشورى، فأنا لا أتكلم فى ناحية سياسية فى الحكم أبدًا، بل أتكلم لأن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم﴾[1].

سادسًا: إن الجانب المتعلق بالنواحى العسكرية قد أعطاه النظام الخاص للإخوان أهمية بالغة فى مرحلة تكوين العضو، ولم يقتصر على الجانب القتالى فحسب بل امتد إلى الجانب السياسى لاستخدام الأداة العسكرية ممثلاً فى جمع المعلومات والأخبار والتدريب على إعداد التقارير فى هذا الصدد، الأمر الذى وفر لقيادة النظام الخاص معلومات وفيرة عن الحالة الأمنية فى البلاد، والأماكن الاستراتيجية فيها، وكيفية السيطرة عليها، خاصة بالنسبة للعاصمة القاهرة وهو الأمر الذى يثير أكثر من تساؤل، حول الهدف من جميع هذه المعلومات، بغض النظر عن المقولة التى يطلقها الإخوان عادة لتبرير ذلك بوصفه إعداد المقاتلين والفدائيين لمواجهة المستعمر.

سابعًا: اعتمدت جماعة الإخوان المسلمين على علاقات العبادة والصداقة والقرابة كمدخل للتجنيد السياسى للأعضاء، وإن كان اعتمادها أكثر كان على علاقات العبادة والقرابة فى المستوى العام العلنى للجماعة والذى يطلق عليها المحيط العام، أما فيما يتعلق بالنظام الخاص فكان المدخل الأساسى هو علاقة الصداقة، فمحمودا لصباغ انضم إلى عضوية هذا النظام من خلال صديقه مصطفى مشهور على نحو ما يذكر فى كتابه السابق الإشارة إليه، كما أننا لا نجد من خلال تحليل علاقات قيادة هذا الجهاز أى علاقة للقرابة، الأمر الذى يؤكد ما توصلنا إليه من أن علاقة الصداقة كانت المدخل الأول الذى اعتمدت عليه الجماعة للتجنيد فى النظام الخاص.

---

(١) حوار الشيخ عمر التلمسانى مع مجلة المصور القاهرية، مصدر سابق.

ثامنًا: إن اهتمام الجماعة ومرشدها الأول بالصعيد إلى حد قيامه برحلاته إلى قراه ونجوعه فى فصل الصيف الشديد الحرارة فى هذه المنطقة، يثير أكثر من تساؤل حول أهمية اتخاذ البعد المكانى فى التحليل خاصة وأن صعيد مصر يعد من أكثر المناطق تخلفا، من حيث الخدمات والمرافق التحديثية كما تسوده نوعية معينة من العلاقات الاجتماعية التقليدية، التى تحتل فيها العائلة والقبيلة والعشيرة مكانة هامة، وتشير إحدى الدراسات إلى أن مدينة أسيوط قد أصبحت معقلاً هامًا للإخوان المسلمين، عام ١٩٣٦ ، حيث استطاعت الجماعة أن تجند فى صفوفها أئمة المساجد، ومدرسى المدارس الأولية، مما أكسبها فعالية سياسية فى أحياء أسيوط الفقيرة، ومما ضاعف فى نفس الوقت فى استقطاب الإخوان لفئات واسعة، أن أسيوط استهدفت منذ منتصف القرن ١٩ من حملات التبشير المختلفة[1] الأمر الذى يجعلنا نصل إلى أن جماعة الإخوان كانت تعطى اهتمامًا خاصًا بالبعد المكانى وخصائصه فى عملية التجنيد السياسى للأعضاء.

بعد أن عرضنا تفصيلاً لأسلوب التجنيد السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى محيطها العام ونظامها الخاص السرى، نعرض الآن لأسلوب التجنيد السياسى لدى ثلاث جماعات إسلامية معاصرة وهى:

(أ) حزب التحرير الإسلامى الذى أسسه د. صالح سرية فى مطلع السبعينات والمعروف بجماعة الفنية العسكرية.

(ب) جماعة المسلمين بزعامة شكرى مصطفى، والمعروفة باسم جماعة التكفير والهجرة.

(جـ) تنظيم الجهاد الإسلامي بزعامة محمد عبد السلام فرج والذى نفذ عملية اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات.

---

(١) صابر أحمد نايل، العنف الدينى فى مصر، الحلقة ٢ ، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد ٦ ، السنة الرابعة، ص ٢٨ .

ولنتناول كلاً منها بشيء من التفصيل:

أسلوب التجنيد السياسي لحزب التحرير الإسلامي الذي قـام بعملية الفنية العسكرية عـام ١٩٧٤:

تحرك د. صالح سرية مؤسس هذا الحزب في أوساط الشباب والطلبة في القاهرة والإسكندرية والكلية الفنية العسكرية، ونجح في ضم عدد لا بأس به منهم، مع بعض الجنود، وكان عدد أعضاء التنظيم الذين كشفوا وقبض عليهم حوالي ١٠٠ عضو، وكان هناك بعض الأعضاء لم تصل إليهم يد أجهزة الأمن، وحسب ما جاء في التحقيقات كانت الأولوية لتجنيد الشباب حديثي السن، من طلبة الجامعات والمدارس الثانوية، تحت ستار الدين، وكان يراعى في الاختبار الأفراد الذين يتسمون بالاندفاع والتهور والاستعداد لتنفيذ ما يؤمرون به دون تردد، التزامًا بمبايعتهم لرئيس التنظيم على السمع والطاعة، كما كان يراعى فيهم كذلك ألا تكون لهم ارتباطات يحرصون عليها من وظيفة أو زوجة أو ولد، وعدم ارتباطهم بجماعات دينية أخرى، وكان د. سرية حريصًا على عدم إثارة الشكوك حوله، فلم ينفق مليمًا واحدًا على التنظيم، بل على العكس طلب إليهم التبرع للتنظيم.

ونجح في تشكيل عدة مجموعات من الشباب، كل مجموعة تضم ما بين أربعة وستة أعضاء لا يعرف أي منها أفراد المجموعات الأخرى، ويذكر الطالب كامل محمد عبد القادر أنه تعرف على شخص اسمه طلال الأنصاري في مسجد بمحطة الرمل بالإسكندرية، وبعد أن قويت الصلة بينهما ذكر له أن هناك جماعة اشترك فيها تهدف إلى الاستيلاء على السلطة في مصر، وإقامة الدولة الإسلامية، وأرسلني لمقابلة أمير هذه الجماعة وكان صالح سرية، وبعد أن وافق على انضمامي بايعته بقولي: «أبايعك على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، والله على ما أقول وكيل وإنك على ما أقول شهيد». ويضيف طلب د. سرية أن أعمل أنا وزملائي على ضم أفراد جدد، فتمكنا من ضم حوالي ٦٠ عضوًا في

الإسكندرية وحدها قسموا إلى ست جماعات يرأس كل منها أمير، وكانوا يعقدون اجتماعاتهم التى تتخذ طابع السرية فى الحدائق العامة، فى مجموعات صغيرة، وقد كان للجماعة فروع فى الجيزة، وكانت تعقد اجتماعات بين أعضاء الجماعة فى القاهرة والإسكندرية، كما كانت تعقد اجتماعات خاصة بين قياداتها فى الأماكن العامة، وفى المساجد، وأجريت بعض التجارب على ثبات الأعضاء، والتزامهم بالسمع والطاعة لأميرهم، فكان يطلب من بعضهم التواجد فى مكان محدد فى ساعة محددة متأخرة من الليل، وكان يطلب من البعض الآخر حمل حقائب ثقيلة زاعمًا أنها تحوى متفجرات، وطالبًا منه المرور بها أمام مبان تشغلها أجهزة الأمن. إن أسلوب د. سرية فى التجنيد، وفى اختيار الأعضاء كان يقوم على أساس تشكيل التنظيم فى صورة خلايا صغيرة متفرقة لا تعرف بعضها البعض.

أسلوب التجنيد السياسى فى تنظيم جماعة المسلمين بزعامة شكرى مصطفى :

كان شكرى مصطفى بين معتقلى الإخوان المسلمين الذين أفرج عنهم السادات فى مطلع السبعينات ومع خروجه من السجن عاد إلى موطنه فى أسيوط، ليبدأ نشاطه فى بناء تنظيم المسلمين، وكان أول من جنده ابن شقيقته ماهر عبد العزيز بكرى، الذى انقطع عن الدراسة وانضم إلى التنظيم ووصل فيه إلى حد اعتباره خليفة شكرى مصطفى، الذى يرأس التنظيم من بعده إذا ما مات أو قبض عليه، وبدأ التنظيم يتسع حتى وصل عدد أعضائه خلال خمس سنوات إلى خمسة آلاف عضو، بينهم لا يزيد عمره على ١٤ سنة، وبينهم من يصل عمره إلى ٧٠ سنة، وفيهم نساء وفتيات، وفيهم أسر كاملة رجل وزوجته وأولاده أو شاب وشقيقاته، أو آخر وأشقاؤه، وعدد كبير منهم طلبة، بجانب موظفين، وتجار صغار وعاطلين.

ويذكر اثنان من قيادات التنظيم ظروف تجنيدهم، فيشيران إلى أنهما سمعا عن شكرى مصطفى، وأنه يتحدث عن الدين، فذهبا إليه فى أسيوط واستمعا إليه، وانضما إلى جماعته، ويشير أحدهما إلى أن دوره كان تلقى رسائل أمراء الجماعات ورفعها إلى شكرى مصطفى، وتدريب الأفراد على الدفاع عن النفس، وقد أقاموا معسكرًا للتدريب البدنى والعسكرى[1]، وتنظيم جماعة المسلمين، كان التنظيم الوحيد الذى ضم النساء والفتيات إليه، وزوجهن للأعضاء الرجال، حتى المتزوجة منهن كان يحق لها الزواج من آخر، لأنها بمجرد الانضمام للجماعة تصبح حرة، ومحرمة على زوجها الآخر لأنه كافر، ولا شك أن شكرى مصطفى كان يريد إقامة مجتمع، خاص، مثالى، ينمو ويكبر، ويقوى، ليصبح قادرًا على مواجهة مجتمع الكفر والجاهلية، لذلك كانت المرأة عنصرًا هامًا فى تنظيمه أليست هى الرحم الذى ينجب»[2]. وحتى ينظم شكرى مصطفى الأحوال الشخصية فى جماعته، أعد نوعين من البطاقات للزواج، الأول بطاقات للرجال تسجل فيها بيانات الزوج: اللقب، الاسم، ما يحفظه من القرآن والحديث، مدى فهمه للفقه، ثقافته العلمية، حالته العلمية، مدى قدرته المالية والقانونية على الهجرة ثم خانة لتقييم أمير الجماعة له، مندفع، متردد، قدرته على الثبات والثقة والولاء والفهم للمنهج.

النوع الثانى بطاقات للنساء، تسجل فيها بيانات عن الشكل، اللون، الحجم، الصفات البارزة إن وجدت، وموقفها العائلى، وقد تولى شكرى مصطفى كل الأمور ومنها اختيار الزوج المناسب للفتاة المناسبة، عقد القران، اختيار عش الزوجية، وتحديد عمل الزوجة أحيانا وكان العمل بجانب الواجبات المنزلية المعتادة، ينحصر فى الصناعات الغذائية، والحرف البسيطة، وقد اشترطت الجماعة على

---

(١) عادل حمودة، مرجع سابق، ص ١٧٨: ص ١٨٠ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٢ .

الفتاة التى تنضم لها أن تطيعها طاعة عمياء وكان وراء هذا الشرط قائمة كبيرة من الممنوعات والمحرمات أما هذه الممنوعات والمحرمات بالنسبة للرجال فكانت كل ما يأتى من المجتمع الجاهلى الكافر ممنوع وحرام[1].

وقد حدد شكرى هدفه أمام المحكمة بقوله: إن مهمتى الأولى والأعظم والتى لا يحل لى أن أغادرها إلى ما دونها هى تأسيس الإنطلاق الإسلامى، وإيجاد الجماعة المسلمة والدولة المسلمة، إن موضوعى الأصيل هو السعى لإقامة الإسلام[2].

وتشير مجلة روزاليوسف فى إحدى تحقيقاتها الصحفية، إلى أنه كان معروفًا أن لهذه الجماعة، معسكرات للتدريب على السلاح منتشرة فى مناطق عديدة، وإن نساء هذه الجماعة يرتدين زيًّا خاصًّا أشبه بزى الراهبات، وأن هذه الجماعة مسيطرة على الجمعيات الدينية فى كليات تجارة القاهرة، وهندسة عين شمس، وطب الإسكندرية، وعلوم وهندسة وزراعة المنصورة، وبعض كليات جامعة أسيوط، وأن عددًا من شباب هذه الجماعات يقومون ويناموں بصفة دائمة بمساجد الجيزة، وعابدين، والقللى، وأن تنظيمات هذه الجماعة معروفة وبصورة علنية فى الكثير من المدن والقرى المصرية، وخاصة فى محافظات المنيا وأسيوط والجيزة، وأن لهذه الجماعات استمارات عضوية مطبوعة توزع على أفراد الشعب[3].

أسلوب التجنيد السياسى لدى تنظيم الجهاد :

يشير د. سعد الدين إبراهيم إلى ثلاثة أساليب للتجنيد استخدمها كل من تنظيم التكفير والهجرة والتنظيم الذى قام بعملية الفنية العسكرية، ويذكر أن

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣: ص ١٨٤ .

(٢) محضر جلسة ١٩٧٧/١١/٧ ، القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ ، أمن دولة عليا.

(٣) مجلة روزاليوسف القاهرية، عدد ٢٥٦١ ، ١٩٧٧/٧/١١ .

كلاً من المجموعتين ركزت بصورة مختلفة بالنسبة لكل أسلوب من الأساليب الثلاثة، ففى حين اعتمدت جماعة التكفير والهجرة بصورة أساسية على علاقات القرابة والصداقة، اعتمدت جماعة الفنية العسكرية على علاقات الصداقة والعبادة، وبالطريقة نفسها اعتمد تنظيم الجهاد فى بناء قاعدة عضويته على الأساليب الثلاثة، القرابة، الصداقة، العبادة، ويبدو أن تنظيم الجهاد فى بناء قاعدة عضويته قد اعتمد على الأساليب الثلاثة بالتساوى دون أن يركز على أى منها على حساب الأخرى[1].

ويذكر أحد أعضاء التنظيم أن الفرق الرئيسى بين أسلوب التجنيد فى تنظيم التكفير والهجرة، وأسلوب التجنيد فى تنظيم الجهاد، أن الأول كان أكثر انتقاءا من الجهاد فى عملية اختيار الأعضاء، حيث وضع شروطًا صارمة لعضويته، بينما فتح تنظيم الجهاد الباب واسعًا لدخول أعضاء جدد، وهذه الرؤية تؤيدها إلى حد كبير أوراق القضية، وبعد تكوين مجلس الشورى تم بنشاط تطبيق القرار الخاص بتوسيع قاعدة العضوية، وقد كانت المساجد خاصة المساجد الأهلية، هى الأماكن التى تم فيها رصد الأعضاء الممكنين والاقتراب منهم وتجنيدهم فى النهاية، وتم أيضاً مفاتحة الأصدقاء والأقارب والجيران.

وقد أوضح محمد عبد السلام فرج أمير التنظيم فى التحقيقات التى أجريت معه بأنه لم تكن هناك شروط محددة لعضوية التنظيم إلا أن يكون أخًا مسلمًا صالحًا ملتزمًا، ولم يكن مهمًّا أن يكون عضوًا فى جماعة إسلامية أخرى، باستثناء تنظيم الجهاد القديم الذى تأسس عام ١٩٧٩ وذلك كإجراء وقائى تجاه سلطات الأمن.

ولم يكن معنى الحصول السهل نسبيًّا على عضوية التنظيم أن الثقة الكاملة أعطيت لأى عضو أو أنه يتم تكليف أى عضو بسهولة بمهمة دقيقة، فقد كانت

---

(١) نقلا عن نعمة الله جنينة، مرجع سابق، ص ١١٤.

تلك المهام من اختصاص الأعضاء الذين تم اختيارهم فكريًا بصورة مكثفة، والذين تلقوا التدريب العسكرى المطلوب بواسطة المجلس، الذى ثبت أن أعضاءه اتسموا بالمرونة والولاء والشجاعة وفوق كل اعتبار بالكتمان(١).

وما إن كان يتم رصد العضو الصالح للتجنيد، حتى تتم مفاتحته وإبلاغه بوضوح بأهداف التنظيم ووسائله فإذا أظهر الرغبة تعرض عليه فرصة التدريب على ضوء هذه الأهداف، والتكتم المطلق كان صفة لها اعتبار كبير، وكان إلقاء المحاضرات عن الأمن جزءا من برنامج التدريب الذى لابد للعضو أن يتلقاه، وركزت المحاضرات على ضرورة عدم إلقاء أى أسئلة، عدا الأسئلة المتصلة بالمهمة التى تم تكليف العضو بها، وعدم كشف معلومات عن التنظيم للأصدقاء أو حتى أفراد الأسرة، وتجنب حضور الاجتماعات الكبيرة، وتم تعليم الأعضاء استخدام الشفرات فى كتابة الرسائل، وكإجراء أمنى تم إطلاق أسماء حركية على أشخاص معينين، وكان هناك شرط مسبق آخر لمن يكلف من الأعضاء بمهمة دقيقة وهو أن يقيم روابط تنظيمية داخل الوحدة التى ينتمى إليها(٢).

من خلال هذا العرض لأسلوب جماعات الإسلام السياسى المعاصرة فى التجنيد السياسى لعضويتها فى مصر، يمكن أن نصل إلى النتائج التالية حول أسلوب التجنيد السياسى لهذه الجماعات فى مصر:

أولاً: استفادت هذه الجماعات من خبرة الإخوان المسلمين فى مجال التجنيد السياسى، خاصة التنظيم الخاص، وإن تفاوتت قدرات هذه الجماعات فى هذا المجال، فبينما نجد تفوقًا واضحًا للإخوان المسلمين، نجد أن حزب التحرير الإسلامى كان أضعف هذه الجماعات من حيث القدرة على تجنيد الأعضاء، ولعل هذا يرجع إلى سرعة اكتشافه، والقبض على أعضائه وستلحظ

---

(١) نقلا عن نعمة الله جنينة، مرجع سابق، ص ١١٤: ص ١١٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١١٥: ص ١١٦ .

ازدياد قدرة تنظيم الجهاد على تجنيد الأعضاء بالمقارنة بتنظيم جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، ويمكن أن نرجع هذا إلى أن هذا التنظيم قد وضع شروطًا أكثر تعقيدًا للانضمام إليه، مقارنة بتنظيم الجهاد الذى يتم بأسلوب التوسع فى العضوية.

ثانيًا: سنجد توحدًا فى قسم البيعة بين الإخوان والجماعات الثلاث الأخرى من حيث مبايعة أمير الجماعة على السمع والطاعة فى المنشط والمكره وفى العسر واليسر، والكتمان وعدم إفشاء السر حتى لأقرب الناس إليه، الأمر الذى يخلق نوعًا من أنواع الولاء الشخصى لأمير الجماعة من قبل العضو، وهو ما يجسد القيادة الفردية فى هذه الجماعات.

ثالثًا: استخدمت هذه الجماعات علاقات الصداقة والقرابة والعبادة كوسائل للتجنيد السياسى وإن اختلفت كل منها فى درجة الاعتماد على كل منها، فبينما اعتمدت جماعة الإخوان المسلمين على علاقات القرابة والعبادة فى ضم الأعضاء على مستوى المحيط العام، ركزت على علاقات الصداقة بالنسبة للنظام الخاص، كذلك ركز حزب التحرير الإسلامى على علاقتى العبادة والصداقة، أما جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) فقد ركزت على أسلوب القرابة، بل وسنلحظ أن شكرى مصطفى قد استخدم هذا الأسلوب فى بناء التنظيم من خلال قيامه بعملية تزويج الرجال والنساء الأعضاء فى الجماعة، أما الجهاد فيبدو أنه استخدم العلاقات الثلاث بالتساوى.

رابعًا: يلاحظ تركيزًا واضحًا فى نشاط هذه الجماعات فى عملية التجنيد السياسى للأعضاء على منطقة الصعيد، بدءًا من الإخوان وانتهاء بتنظيم الجهاد، الأمر الذى يتطلب دراسة علمية متعددة الجوانب لهذه المنطقة لكى نصل إلى أسباب اتساع حلقات العضوية فى هذه المنطقة حقيقة هناك بعض الدراسات فى هذا المجال، لكننا نحتاج إلى دراسة متكاملة، حيث أن كلا منها تركز على عامل أو أكثر لتفسير الظاهرة.

خامسًا: قام أسلوب التجنيد السياسى فى معظم هذه الجماعات على أسس معقدة، وإن تفاوتت فى درجة تعقيداتها من تنظيم إلى آخر، فسنجد أن نظام تجنيد أعضاء النظام الخاص للإخوان أكثر تعقيدًا من نظام التجنيد لدى منظمة الجهاد، وسنجد كذلك أن التكفير والهجرة أكثر تعقيدًا من بقية الجماعات المعاصرة من حيث أسلوب التجنيد، إلا أن معظم هذه التنظيمات قد اجتمعت على ضرورة القيام بتكوين العضو تكوينًا فكريًّا ونفسيًّا وبدنيا معينا، فالعضو يخضع فيها لبرامج للتثقيف الفكرى والإعداد النفسى التى تؤدى إلى تبلور شخصية ذات خصائص معينة، أهم هذه الخصائص الثقة والطاعة والانصياع التام لأوامر أمير الجماعة، الإحساس بالذات والتميز على الآخرين غير المنتمين إلى هذه الجماعات، القدرة على العيش فى مجتمع مغلق هو مجتمع الجماعة التى ينتمى إليها، هذا بالإضافة إلى تدريب العضو عسكريًّا على استخدام الأسلحة والمفرقعات، والتدريب الرياضى والبدنى للدفاع عن النفس ولا شك أن برامج الإعداد هذه تهدف إلى توظيف العضو واستخدامه للقيام ببعض الأعمال ذات الطبيعة الخاصة، ليس من بينها ممارسة العمل السياسى العلنى.

وما نخلص إليه هو أن أسلوب التجنيد السياسى لأعضاء هذه الجماعات وما يتبعه من عمليات للتكوين الفكرى والبدنى والعسكرى، يؤدى إلى إعداد العضو الإعداد المناسب للقيام ببعض أعمال العنف السياسى فى المجتمع، بطريقة لا تجعله يشعر بأنه يقوم بعمل غير شرعى أو غير قانونى، بل بطريقة تجعله يؤمن بأن ما يقوم به هو ما يجب أن يفعله، وأنه نوع من الجهاد المقدس لإعلاء كلمة الله فى الأرض، وإقامة الدولة الإسلامية استنادًا إلى رؤية وفكر هذه الجماعات.

ثانيًا – خصائص البناء الهيكلى لجماعات الإسلام السياسى فى مصر :

من خلال مراجعة الدراسات والوثائق المتاحة لهذه الجماعات، يمكن أن نحدد أهم خصائص البناء الهيكلى لهذه الجماعات على النحو التالى:

(أ) تترلوح خصائص هذا البناء بين التعقيد الشديد والبساطة بين هذه الجماعات، فبينما تقدم جماعة الإخوان المسلمين نظامًا هيكليا معقدًا ومحكمًا سواء بالنسبة للنظام العام العلنى، أو النظام الخاص السرى، فإننا نجد جماعة التكفير والهجرة، تتسم بالبساطة فى البناء التنظيمى، فأمير الجماعة فى القمة، ثم أمراء الجماعات ثم أعضاء الجماعات، ونفس الشيء بالنسبة لجماعة الفنية العسكرية، وفى هاتين الجماعتين تتوافر قنوات الاتصال المباشر بين الأعضاء، وأمير الجماعة وهو ما لا نجده فى نطاق النظام الخاص للإخوان الذى يمنع حدوث مثل هذا الاتصال إلا من خلال رقم (١) أى أمير الجماعة الصغيرة، أما تنظيم الجهاد فقد قدم نموذجًا وسطًا من حيث التعقيد والبساطة، حيث يقوم هذا التنظيم على الأمير الذى يرأس مجلس الشورى الذى يضم ١١ عضوًا، ثم ثلاث لجان فرعية يرأس كل منها أمير، وهى اللجنة الاقتصادية ولجنة الدعوة، ولجنة الإعداد، بالإضافة إلى ستة تشكيلات على مستوى محافظات قنا ويرأسها أمير واحد، نجع حمادى ويرأسها أمير واحد، أسيوط ثلاث أمراء، المنيا أميران، القاهرة والجيزة أمير واحد[1].

والواقع أن هذا التفاوت بين التعقيد والبساطة للبناء الهيكلى يرجع إلى عدة عوامل، أهمها ظروف تكوين الجماعة، والأولويات التى حددتها لنشاطها، المدى الزمنى المتاح لها قبل اصطدامها بأجهزة الأمن، الخبرات التنظيمية المتاحة لها.

(ب) على الرغم من هذا الاختلاف من حيث درجة تعقيد البناء الهيكلى بين هذه الجماعات إلا أنها جميعًا قد اتسمت بسيطرة الفرد على جميع مستويات التنظيم، نجد هذا بوضوح فى معظم هذه الجماعات بدءًا من الشيخ

---

(١) نعمة الله جنينة، مرجع سابق، ص ١١٣ .

حسن البنا المرشد العام الأول للإخوان المسلمين، مرورًا بصالح سرية فشكرى مصطفى، فعبد السلام فرج، فمعيار الترقى فى سلم التدرج الهرمى للسلطة فى هذه الجماعات، يستند أساسًا على مدى ولاء العضو للقائد الفرد، ومن ثم فإن السمة الأساسية للعلاقة بين العضو والقيادة الفردية هى سمة الخضوع والولاء المطلق، وحتى جماعة الإخوان التى قدمت نموذجًا أكثر تقدمًا نسبيًا فى هذا المجال، كانت تأخذ بعدم إلزامية الشورى للمرشد العام للإخوان، ولا تقتصر هذه العلاقة، علاقة الولاء والخضوع على المستوى الأعلى للقيادة، ولكنها أيضًا تمتد إلى المستويات الأدنى، فالعضو فى القاعدة لابد وأن يكون خاضعًا خضوعًا تامًا لأمير جماعته الصغرى، وهذا الأمير خاضع للمستوى الأعلى وهكذا حتى نصل إلى قمة هرم السلطة فى هذه الجماعات، غير أن هذا الخضوع فى المستويات الأدنى يدور فى محور أساسى ومحدد وهو الولاء والخضوع للقيادة العليا الفردية فى النهاية، الأمر الذى يجعل السمة الأساسية لعلاقات الأعضاء بسلطة هذه الجماعات هى السمة الأوتوقراطية فى أنقى صورها ومعانيها.

(جـ) اتسم البناء الهيكلى لهذه الجماعات بالمرونة والقدرة على التأقلم مع ظروف التحرك، ولعل خير مثال على ذلك تنظيم الإخوان المسلمين فى الجامعة الذى جاء بسيطًا وعلى درجة عالية من الكفاءة، فرئيس شعبة الجامعة هو المسئول مسئولية مباشرة عن رؤساء الكليات، وتنقسم الكليات إلى أقسام يختص كل قسم منها بشئون أحد السنوات الدراسية، ورؤساء أقسام الكلية مسئولون عن سلوك أعضاء جماعتهم، أمام أمير الكلية، وقد أتاح هذا التقسيم تنظيم الإخوان فى داخل الجامعة فى وحدات من الصغر، بالقدر الذى يسمح لها بالتجمع بسرعة، ومن الكبر أيضا بالقدر الذى يسمح لها بالتأثير الفعال داخل الكليات، أما الاتصال بين الكليات فكان يتم عن طريق أمير الجامعة، ولعل أهم ما كان يدهش معارض الإخوان

فى الجامعة قدرة الزعماء أو الأمراء على توصيل الإرشادات والقرارات عبر مستويات الإخوان المختلفة بسرعة شديدة وامتثال هؤلاء الأعضاء الكامل لتلك الإرشادات والقرارات[1].

وقد أفادت الجماعات الإسلامية المعاصرة من هذه الخبرة التنظيمية للإخوان فى الجامعة الأمر الذى أدى إلى زيادة فعاليتها بشكل واضح فى الجامعات المصرية فى السبعينيات والثمانينيات.

(د) اتجهت معظم هذه الجماعات إلى الأخذ بالتنظيم العنقودى ، الذى يقوم على أساس تكوين جماعات صغيرة لا يعرف بعضها البعض، وذلك من أجل توفير أقصى درجة ممكنة من درجات السرية لنشاطها، فأقصى عدد ممكن من الأعضاء الذين كان يمكن أن يعرفهم أو يتصل بهم عضو النظام الخاص فى الإخوان كان ثمانية[2] وتنظيم صالح سرية كان من مجموعة من الخلايا التى لا يعرف بعضها بعضًا، ونفس الشىء بالنسبة لتنظيم الجهاد.

غير أن هذه الخلايا العنقودية كانت ترتبط بالقيادة العليا لهذه الجماعات، الأمر الذى يتيح لها إمكانية الحركة السريعة، وتنفيذ ما يصل إليها من توجيهات من القيادة بشكل منظم وفعال.

والواقع أن هذه الخصائص الذى اتسم بها الهيكل التنظيمى لهذه الجماعات وإن كان قد جعل من السهل على قيادة هذه الجماعات تحريك وتوجيه أعضائها للقيام ببعض الأعمال والأنشطة العنيفة فى المجتمع، إلا أنه قد أوجد أيضًا ظاهرة

---

(١) د. ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثانى، التنظيم والأيديولوجية، ترجمة منى أنيس وعبد السلام رضوان، القاهرة، مكتبة مدبولى، بدون تاريخ، ص ٤٢: ص ٤٣ .

(٢) محمود الصباغ، مرجع سابق، ص ١٤٥ .

أخرى أكثر تعقيدًا، يمكن أن نطلق عليها ظاهرة توالد الجماعات الأكثر راديكالية وعنفًا من بين ثنايا هذه الجماعات[1]، فنظرًا للتدرج الهرمى المحكم والصرامة الشديدة فى الخضوع للأمير، فإن بعض الأفراد من هذه الجماعات حاولوا الخروج منها، ليقوموا بتشكيل جماعات أخرى أكثر تشددًا وأكثر ميلاً لاستخدام العنف، وحدث هذا فى العديد من الحالات، خاصة تلك الحالات التى يرى فيها البعض أن قرارات القيادة لم تكن مناسبة من وجهة نظرها بالنسبة لظروف الحركة ومع صعوبة توصيل هذه الآراء إلى القيادة العليا، وعدم وجود تقاليد للمناقشة والحوار الديموقراطى فى البناء التنظيمى لهذه الجماعات، فإن البعض قد لجأ إلى أسلوب الخروج وتشكيل جماعة أو جماعات جديدة، وكان رد الفعل عنيفًا من جانب أى جماعة تنشق عنها مجموعة، الأمر الذى يصل إلى حد التصفية الجسدية لهؤلاء الأعضاء المنشقين، وكان لابد لهؤلاء الأعضاء المنشقين من مواجهة العنف بالعنف، وهكذا تتسع دائرة العنف حتى فى العلاقات بين هذه الجماعات وبعضها البعض، ليصيب رذاذها المجتمع.

ثالثًا - التكوين العضوى لهذه الجماعات :

ونقصد به فى هذا البحث، نسبة الشباب إلى كبار السن فى هذه الجماعات، والواقع أن معظم الدراسات والوثائق المتاحة من هذه الجماعات توضح أن النسبة

---

(١) بعد كتابة هذا البحث تعددت أحداث العنف التى قامت بها هذه الجماعات فى المجتمع المصرى وقد ظهرت مجموعة من الجماعات الأكثر راديكالية وعنفا، وهى منشقة عن تنظيم الجهاد، وهى الناجون من النار، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الشوقيون الحركيون، الأمر الذى يؤكد الفكرة التى توصلنا إليها عن ظاهرة توالد الجماعات الأكثر عنفا فى نطاق الظاهرة محل البحث. انظر ملفا صحفيا متكاملا عن هذه الجماعات فى المصور - القاهرة ، تصدر عن دار الهلال العدد ٣٤٤٨ - ١٩٩٠/١١/٩ ، ص ١٦ ، ص ٢٥.

الغالبية من أعضائها كانت للشباب، بل إن معظم هذه الجماعات كان يركز نشاطه وسعيه لتجنيد الأعضاء بين الشباب من طلبة المدارس والجامعات ولا يختلف في هذا جماعة الإخوان المسلمين، التى أولت الجامعة اهتمامًا خاصًا، وأقامت تنظيمًا خاصًا بالجامعة، كما أن معظم أعضاء النظام الخاص أو السرى الذى اضطلع بالقيام ببعض الأعمال العنيفة، كانوا من الشباب[1]، والواقع أن طغيان عنصر الشباب على التكوين العضوى لهذه الجماعات يشكل عاملاً مساعدًا على استخدام هذه الجماعات للعنف، لما يتسم به السلوك السياسى للشباب من خيالية ومثالية ورفض للواقع[2].

رابعًا – دراسة تحليلية مقارنة لواقع البناء التنظيمى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى :

لا تتوافر المعلومات الخاصة بالبناء التنظيمى لجماعات الإسلام السياسى فى بقية الأقطار العربية بالقدر المناسب، كما هو الحال فى مصر، ومن ثم ففى ضوء ما هو متاح من معلومات، سنحاول أن نقدم دراسة موجزة لواقع البناء التنظيمى لهذه الجماعات من حيث أسلوب التجنيد السياسى، للانضمام إلى هذه الجماعات، وخصائص بنائها الهيكلى، وتكوينها العضوى، وذلك مع مقارنة هذه الجوانب بما هو قائم فى مصر.

---

(١) أكدت هذا معظم الدراسات التى قام بها د. سعد الدين إبراهيم وحميد الأنصارى، ونعمة الله جنينة على أعضاء الجماعات الإسلامية حيث أكدت معظم هذه الدراسات غلبة عنصر الشباب على أعضاء هذه الجماعات، وتوصل إلى نفس النتيجة حسنين توفيق إبراهيم فى دراسته عن العنف السياسى فى مصر، مرجع سابق. وتناول هذا الموضوع د. فؤاد زكريا فى كتابه: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى عام ١٩٨٦ .

(٢) حسنين توفيق إبراهيم، كيف نفهم ما حدث فى الجزائر، مرجع سابق، ص ٢٩ .

(أ) أسلوب التجنيد السياسى :

فيما يتعلق بأسلوب التجنيد السياسى للأعضاء سنجد أن هذه الجماعات قد استخدمت علاقات القرابة، والطائفة والصداقة والعبادة، كمدخل لتجنيد الأعضاء، وإن اختلفت درجة أهمية كل منها من قطر إلى آخر، ففى المناطق العربية التى تتسم بالتنوع الدينى والمذهبى والطائفى كما هو الحال فى دول المشرق العربى التى تضم سوريا والعراق ولبنان وفلسطين والأردن[1]، سنجد أن، أسلوب التجنيد يكون مدخله علاقات القرابة أو الطائفة، وهذا ما تؤكده الخبرة السورية فى هذا المجال حيث ينتمى معظم أعضاء جماعة الإخوان المسلمين إلى السنة، والجدير بالذكر أن هذه الجماعة بفصائلها المختلفة تمثل صلب جماعات الإسلام السياسى المعارضة للنظام السورى، والتى دخلت فى مواجهة عنيفة مع النظام، سنوضحها فى موضع لاحق من هذه الدراسة، ونفس الشىء وإن كان بوضوح أكثر سنلحظه لدى الجماعات الإسلامية فى لبنان، كجماعة أمل، وحزب الله، فعضوية مثل هذه الجماعات تكاد أن تكون قاصرة على الشيعة، كما أن التيار الإسلامى الذى سيطر على مدينة طرابلس فى شمال لبنان كان تيارًا سنيًّا، وكان ذلك ابتداء من عام ١٩٨٥[2]، وبينما لا نجد لحركات الإسلام السياسى نشاطًا واضحًا فى العراق مقارنة بالأقطار العربية الأخرى إلا أنه بفعل نجاح الثورة الإسلامية فى إيران بزعامة الخومينى، ظهرت بعض التجمعات الشيعية الموالية لإيران[3]، إذا ما انتقلنا إلى السودان فإننا سنجد أن مدخل التجنيد السياسى لحزبين إسلاميين هما حزب الأمة، والاتحادى، كان الانتماء الطائفى لجماعة الأنصار بالنسبة لحزب الأمة، أو الانتماء إلى الطائفة الختمية بالنسبة للحزب

(١) د. غسان سلامة، المجتمع والدولة فى المشرق العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ، ص ٢٤٩: ص ٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٢ .

الاتحادى بعد سيطرة الجناح التقليدى عليه برئاسة الميرغنى، أما الجبهة الإسلامية بزعامة د. حسن الترابى، فهى تجمع يضم المثقفين[1]، ومن ثم فنتوقع أن يكون المدخل إلى التجنيد مختلف إلى حد ما.

وفيما يتعلق بتونس، فقد أوضحت دراسة الهرماسى، اختلاف مناطق تركز هذه الجماعات من منطقة إلى أخرى فى تونس[2]، الأمر الذى يجعل لاعتبارات القرابة من وجهة نظرنا أهمية خاصة فى عملية التجنيد السياسى لأعضاء هذه الجماعات، وإن كان لعلاقات العبادة تأثير لا يقل أهمية فى ضوء رواية الغنوشى مرشد الجماعات الإسلامية، حيث أن هذه الجماعات بدأت فى الانتشار من خلال الحلقات التى كانت تعقد فى المساجد، فى الجزائر سنلحظ أن لعلاقات الصداقة أو الزمالة فى الدراسة تأثير واضح فى التجنيد لعضوية هذه الجماعات، حيث سنجد أن الجامعة كان الميدان الرئيسى لنشاط هذه الجماعات، والواقع أن هذه الأساليب أو المداخل للتجنيد السياسى لعضوية هذه الجماعات لا تختلف عما هو قائم فى مصر، ونستطيع أن نصل من خلال هذا التحليل إلى أن ثمة تأثير لأسلوب التجنيد السياسى على السلوك السياسى لهذه الجماعات، فكلما كان المدخل إلى هذا التجنيد هو العلاقات الطائفية أو علاقات القرابة، كلما اتسم السلوك السياسى لهذه الجماعات بازدياد درجة العنف، يؤكد هذا ما يحدث فى سوريا ولبنان، وما يحدث فى صعيد مصر حيث المدخل العائلى أو القرابى أو الطائفى هو المسيطر على عملية التجنيد السياسى للأعضاء، ويلى هذا مدخل علاقات الصداقة والزمالة خاصة إذا كانت بين الشباب، الأمر الذى يضفى على سلوك الجماعات التى تستند إلى هذا الأسلوب سمة العنف أيضًا، تؤكد هذا خبرة للجماعات الإسلامية فى مصر، والجزائر، أما مدخل العبادة فإنه قد يؤدى

(١) حديث د. الترابى إلى مجلة المصور القاهرية، مصدر سابق.
(٢) الهرماسى، مرجع سابق.

إلى سلوك أقل عنفًا وتشددًا، كما هو الحال بالنسبة لتونس، والمحيط العام أو النشاط العلنى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر.

وتقدم السعودية نموذجا قد يبدو أنه يخرج قليلاً عن نطاق هذه القاعدة، إذ جمعت جماعة المسلمين التى قادها العتيبى بين أسلوب الانتماء القبلى وأسلوب العبادة، كان الأسلوب الأول متبعًا بالنسبة للسعوديين، والآخر بالنسبة لعامة المسلمين حيث ضم التنظيم أفرادًا من جنسيات إسلامية مختلفة، ومع ذلك فقد اتسم سلوكه بالعنف الشديد، ويرجع ذلك إلى غلبة التكوين القبلى على هذا التنظيم من وجهة نظرنا، الأمر الذى يؤكد فى الحقيقة القاعدة التى توصلنا إليها فى هذا الصدد.

لا تقتصر مسألة التجنيد السياسى على مسالك ضم الأعضاء، وإنما تتضمن كذلك التكوين الفكرى والنفسى لهؤلاء الأعضاء، وهذه مسألة نجد لها شواهد ملموسة سواء فى مصر أو تونس أو السودان أو السعودية، هذا بالإضافة إلى اهتمام هذه الجماعات بالتأهيل البدنى والعسكرى اللازم للأعضاء، للقيام بالمهام التى سيكلفون بها، وسنلحظ وجود درجة من درجات التوحد فى الإعداد الفكرى والنفسى للأعضاء فى هذه الجماعات الأمر الذى يؤدى خلق رؤية فكرية واحدية الجانب منغلقة على الذات، لدى أعضاء هذه الجماعات.

(ب) فيما يتعلق بخصائص البناء الهيكلى:

لا تقدم جماعات الإسلام السياسى فى بقية أقطار العالم العربى جديدًا عما أشرنا إليه بصدد الخبرة المصرية فى هذا المجال، فأمير الجماعة له السلطة شبه المطلقة، وله البيعة على الطاعة، ثم يوجد عادة هيئة للشورى، فالتكوينات الأدنى، ولا توجد معلومات متاحة بالقدر الذى يسمح بالتحليل عن هذه التكوينات، وإن كانت مظاهر سلوكها السياسى خاصة فى الجامعات توحى بأنها تأخذ شكل الخلايا الصغيرة، التى يمكن تجميعها بسرعة وبفعالية من جانب القيادة،

أما عن إمكانية ممارسة الحوار الديموقراطي في نطاق البنية التنظيمية لهذه الجماعات، فسنلحظ أن الخبرة التونسية والسودانية تقدم أسلوبًا أكثر تقدمًا في هذا المجال، وفي هذا الشأن يشير الدكتور حسن الترابي، إلى أن: «الجبهة الإسلامية، مؤسسة ديموقراطية أسس الحزب فيها على المؤتمرات الشعبية، وتقوم كل المناصب القيادية بغير استثناء على الانتخاب»[1]؛ ونفس الشيء نجده في تونس على نحو ما يذكر الغنوشي[2]، وسنجد تراجعًا في فكر هذه الجماعات في الحالتين السابقتين عن مقولات البيعة والمفاهيم المتعلقة بها، غير أن أهم ما سنلحظه بالنسبة للجبهة الإسلامية في السودان والاتجاه الإسلامي الذي أطلق على نفسه حزب النهضة مؤخرًا في تونس، هو انخفاض حدة الانشقاقات التي حدثت بها مقارنة بما هو قائم في الأقطار العربية الأخرى، الأمر الذي يجعلنا نصل إلى نتيجة مؤداها أنه كلما اعتمدت هذه الجماعات على أسلوب الحوار الديموقراطي في إطار بنائها التنظيمي كلما استطاعت أن تحافظ على تماسكها، وكذلك تزداد قدراتها على استيعاب الاتجاهات الأكثر تشددًا بين فصائلها، الأمر الذي يتيح للقيادة فرصة أفضل للتحكم في نشاط هذه الفصائل وتوجيهها بما يتوافق وما تراه القيادة محققا لأهدافها ومصالحها في المجتمع، خاصة مع تبلورها في شكل حزب سياسي، الأمر الذي يضفي على سلوك هذه الجماعات سمة أقل حدة وعنفًا مقارنة بالجماعات الأخرى التي لا تستخدم هذا الأسلوب الديموقراطي في نطاق بنيتها التنظيمية حيث يكثر في هذه الحالة الأخيرة توالد الجماعات الأكثر تشددًا، والأكثر اقتناعًا باستخدام العنف السياسي.

(جـ) فيما يتعلق بالتكوين العضوي لهذه الجماعات :

سنلحظ غلبة عنصر الشباب بين أعضاء هذه الجماعات، الأمر الذي تؤكده العديد من الدراسات التي أجريت في هذا المجال، سواء بالنسبة لمصر أو تونس

(١) حديث د. حسن الترابي، إلى مجلة المصور القاهرية، مرجع سبق ذكره.
(٢) راشد الغنوشي، حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامي، مرجع سابق.

أو الجزائر أو المغرب، أو السعودية[1]، الأمر الذى يضفى على السلوك السياسى لهذه الجماعات طابع العنف الذى يميز سلوك الشباب السياسى، فالشباب طاقة تحكمها بعض الرؤى المثالية أو الخيالية، إذا ما اصطدمت هذه الرؤى المثالية بالواقع الذى يتناقض معها عادة، لابد وأن تنطلق فى صورة عنيفة[2].

وخلاصة ما نصل إليه فى نهاية هذا المبحث هو أن عنف جماعات الإسلام السياسى يرجع أساسًا إلى البنية الفكرية والتنظيمية لهذه الجماعات، وإن كنا لا نسقط أثر عنف الحكومات العربية فى مواجهاتها لهذه الجماعات، فى ازدياد درجة توجهها إلى استخدام العنف السياسى كأداة للتغيير فى المجتمع العربى، وفى هذا الشأن يقول د. فؤاد زكريا:

«إن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة، وإنما هو شىء ينتمى إلى تركيبها ذاته وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها المذهبى والنفسى، وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها فى المجتمع»[3].

---

(١) انظر فى ذلك: نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد هل هو البديل الإسلامى لمصر، مرجع سابق، حيث تشير إلى أن حوالى ٨٤٪ من إجمالى العينة كانت تحت الثلاثين، وإن ٢٨٪ ما بين سن العشرين و٢٩ ، ص ١٤٣ . - وحيد عبد المجيد. التعددية فى الجزائر، مرجع سابق، وحسنين توفيق إبراهيم، كيف نفهم ما يحدث فى الجزائر؟ مرجع سابق، تؤكد هذه الدراسات على غلبة عنصر الشباب على هذه الجماعات. - د. محمد عبد الباقى الهرماسى، مرجع سابق، يشير إلى نفس الظاهرة فى تونس. - د. محمد عابد الجابرى، الجماعات الإسلامية المعاصرة فى المملكة المغربية، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، العدد السابع، السنة الأولى، سبتمبر ١٩٨٥ ، حيث يشير إلى أن غالبية أعضاء هذه الجماعات فى المغرب من الشباب وطلاب المدارس والجامعات استنادًا إلى دراسة ميدانية أجريت فى هذا الصدد، ص ٣٤: ص ٣٥ . - نفس الشىء يتوصل إليه د. رفعت سيد أحمد، فى مقدمة كتابه عن فكر جهيمان العتيبى قائد حركة اقتحام الحرم المكى عام ١٩٧٩ ، إذ يشير إلى غلبة عنصر الشباب على المقتحمين.

(٢) (مرجع سابق).

(٣) د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١١٠.

المبحث الرابع

العنف كأداة من أدوات الممارسة السياسية لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى

بعد أن عرضنا فى المبحثين السابقين لموضع العنف فى الفكر السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، وكيف أن بناءها التنظيمى يؤصل للعنف فى فكر أعضائها، ننتقل الآن لدراسة العنف السياسى كما مارسته هذه الجماعات فى واقع الحياة السياسية العربية المعاصرة، ومن الأهمية بمكان قبل أن ننطلق فى عرض جوانب هذا الموضوع أن نشير إلى أن التاريخ الإنسانى قد عرف العنف فى معظم مراحله، بل كان العنف ولازال أحد المكونات الرئيسية لتطور السياق التاريخى للبشرية، ومن ثم فإننا عندما ندرس العنف السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى، فإننا لا تدين ولا نؤيد استخدام العنف أو من يستخدمه، ولكن كل ما نهدف إليه هو أن نرصد هذه الظاهرة السياسية لنتعرف على أبعادها المختلفة وآثارها على واقع الحياة السياسية العربية فى المستقبل، الأمر الذى يتيح لنا فهمًا أفضل للممارسة السياسية فى المجتمع العربى، ويساعد على طرح بعض التصورات لتطوير هذه الممارسة بما يحقق للإنسان العربى عزته وكرامته، ويحافظ على حقوقه التى طال أمد إهدارها، كما أننا ننظر إلى قوى الإسلام السياسى فى الوطن العربى، بوصفها إحدى القوى الهامة والفاعلة والتى لها جذورها الأصيلة فى المجتمع العربى، الأمر الذى يلزم معه المزيد من «البحث عن أهداف ووسائل عمل ومستقبل هذه التيارات لا وفقا لطموحاتها، بقدر ما هو بالنظر إلى الشروط الاجتماعية والسياسية التى عليها أن تعمل فى إطارها»[1].

---

(١) د. غسان سلامة،مرجع سابق، ص ٢٥٠ .

وانطلاقًا من هذا الفهم للموضوع محل البحث تتحدد خطة الدراسة فى هذا الجزء من هذه الدراسة على النحو التالى:

أولا - الظروف السياسية المحيطة بعملية الممارسة السياسية لهذه الجماعات فى الوطن العربى.

ثانيا - علاقة هذه الجماعات بالدولة فى الوطن العربى.

ثالثا - إلى من يوجه عنف هذه الجماعات؟

رابعا - العنف السياسى لهذه الجماعات والإيقاع المنظم.

ولنتناول كلا من هذه النقاط بشىء من التفصيل.

أولا - الظروف السياسية المحيطة بعملية الممارسة السياسية لهـذه الجماعـات فى الوطن العربى :

سبق أن أشرنا فى المبحث الأول من هذه الدراسة إلى خصائص البيئة السياسية العربية، وما تتسم به من غياب المشاركة السياسية، وغياب الاتفاق على قواعد اللعبة السياسية فى المجتمع العربى هذا بالإضافة إلى غياب تقاليد الحوار الديموقراطى فى الحياة السياسية العربية(١)، وفى هذا الجزء من الدراسة سنركز على بعض الجوانب التى نرى أنها ذات تأثير قوى على اتجاه الممارسة السياسية لجماعات الإسلام السياسى إلى العنف.

أول هذه الجوانب يتمثل فى أن هذه الجماعات تمارس نشاطها فى نطاق أنظمة تستند إلى الإسلام كأساس لشرعيتها بدرجة أو بأخرى، فمعظم الأنظمة

(١) انظر فى ذلك: د. على الدين هلال (محرر)، الديموقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ ، ص ١٠: ص ١٣ د. جلال عبد الله معوض، أزمة المشاركة السياسية فى الوطن العربى، مجلة المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٢٥ ، سبتمبر ١٩٨٣ ، ص ١٠٨: ص ١١٩.

العربية، تجد فى الإسلام سندًا شرعيًا لوجودها، فهناك المملكة العربية السعودية والتى أطلق ملكها فهد بن عبد العزيز على نفسه لقب خادم الحرمين الشريفين، هذا اللقب لا يعنى تغييرًا لفظيًا بسيطًا، وإنما يعنى فى الواقع إعلانًا مباشرًا على استناد النظام السياسى فى المملكة إلى الإسلام فى شرعية وجوده، ممثلاً فى رمز إسلامى بالغ الأثر وشديد الأهمية، وهو الحرمان الشريفان، وتشير إحدى الدراسات إلى الأدوار السياسية للإسلام فى بناء السلطة السياسية فى المملكة العربية السعودية، وتحددها بأنها أربعة أدوار متكاملة، فالإسلام هو المصدر الأساسى والوحيد للتشريع بالمملكة، وهو يقدم الرموز والشعارات التى تصاغ بها السياسات الاجتماعية والاقتصادية للمملكة، كما يقدم الإسلام الإطار الذى يسهل عملية التغيير والتجديد، ويقدم مصدر الشرعية للنظام السعودى[1].

كذلك يلاحظ وجود نظامين عربيين آخرين يستندان فى شرعية وجودهما إلى النسب القرشى، وهما النظام الهاشمى فى الأردن[2]، والنظام الملكى فى المغرب، فلقد جاء فى الدستور المغربى أن الملك أمير المؤمنين، والممثل الأسمى للدولة، ورمز وحدتها، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامى حمى الدين، والساهر على احترام الدستور[3].

أما مجموعة دول الخليج، فتستند أنظمتها إلى مصدر تقليدى للشرعية، يتمثل فى مجموعة القيم العربية التقليدية التى تلتقى والقيم الإسلامية فى صورتها الأولى، أما مجموعة الأنظمة العربية الأخرى فقد نصت معظم دساتيرها على أن الإسلام

(١) حسن أبو طالب، من يحكم فى السعودية، دراسة فى بناء السلطة السياسية فى المملكة، القاهرة، دار يافا للدراسات، ١٩٩٠ ، ص ١٦ : ص ٢٢ .

(٢) منيب الماضى وسليمان موسى، تاريخ الأردن فى القرن العشرين، عمان، دون ذكر تاريخ للنشر، أو ناشر.

(٣) فقرات من الدستور المغربى، الأهرام، القاهرة، ١٩٨٩/١١/٣ .

هو الدين الرسمي للدولة، أو أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأول للتشريع كما هو الحال في مصر[1]، أو أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلمًا كما نص على ذلك الدستور السوري[2].

هذه الوضعية التي تتعامل معها حركة الإسلام السياسي، والتي تتمثل في كونها تواجه أنظمة تستند في شرعيتها إلى الإسلام تفرض عليها مشكلات عديدة، أولها أنه يمكن تصورها على أنها حركة غير شرعية في مواجهة أنظمة شرعية، الأمر الذي يبرر إطلاق يد النظم العربية في استخدام أشد أساليب العنف في مواجهتها، خاصة مع وجود أسانيد فقهية كثيرة من التراث الإسلامي ترى أن عدم الثورة على الحاكم الظالم، والصبر عليه أفضل مما ينتج عن الثورة، من تهديد للأمن والأمان[3]، وتقدم الخبرة الإسلامية المعاصرة في هذا المجال تطبيقًا واضحًا

---

(١) دستور جمهورية مصر العربية الدائم، والتعديلات الجديدة، القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٨٤ .

(٢) د. الحبيب الجنحاني، مرجع سابق، ص ١١٦

(٣) من أمثلة ذلك ما ذكره ابن تيمية من أن ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان.

ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١، ص ١٨٥ ويشير كذلك في موضع آخر إلى «أن المشهور من مذهب أهل السنة، أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولافتنة فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى».

ابن تيمية، منهاج السنة، ٢ جزء، القاهرة، المطبعة السلفية، دون ذكر سنة النشر، ص ٨٧ نفس هذه الفكرة يشير إليها القاضي أبو يعلى الفراء، ويعرض لآراء الإمام ابن حنبل وأسانيده المؤيدة لها انظر: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٣٨، ص ٦ ويشير أبو حامد الغزالي إلى ذات الفكر فيذكر في الاقتصاد في الاعتقاد:

«إن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه، ووجبت الطاعة له».

أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق الشيخ «مصطفى أبو العلا»، القاهرة، مطبعة الجندي، دون ذكر تاريخ للنشر، ص ١٩٩. =

لهذه الفكرة، من خلال السلوك السياسى للإخوان المسلمين فى فلسطين المحتلة، حيث اتخذوا موقف العزوف عن مقاومة المحتل فى غزة والضفة استنادًا إلى هذه الأسانيد الفكرية، ولم يبدءوا نشاطًا فى هذا المجال إلا بعد الانتفاضة الفلسطينية، بثمانية شهور عندما أعلنوا عن تشكيل منظمة حماس(١).

إن مثل هذه الأسانيد يمكن أن تستند إليها الأنظمة العربية فى مواجهتها لهذه الحركة، وهذه الأسانيد لها قيمتها الرمزية الهامة خاصة لدى القاعدة العريضة من المواطنين العرب، بحكم أنها ترجع إلى السلف الصالح.

وثانى المشكلات التى تواجه جماعات الإسلام السياسى فى هذا المجال، تتمثل فيما نطلق عليه تجاوزًا، بمؤسسات الإسلام الرسمية، وهى المؤسسات الإسلامية التى تشرف عليها الدولة، والتى تتخذ منها هذه الجماعات موقفًا مضادًا، والأمر ليس يسيرًا بالنسبة لها فى هذا الصدد، خاصة وأن هذه المؤسسات لها كوادرها الفنية، وإمكاناتها المالية المعقولة.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هذه المؤسسات تستطيع الحصول على الكثير من الأموال من خلال التبرعات التى يقدمها المواطنون على سبيل الصدقات،

= انظر تفصيلاً أكثر حول هذا الموضوع فى: «أبو حامد الغزالى»، إحياء علوم الدين، القاهرة، طبعة دار الشعب، سنة ١٩٧٠، ص ٨٩٣.

كذلك انظر عرضًا نقديًا لمثل هذه الآراء فى: د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامى، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال، العدد ٣٧٦، أبريل ١٩٨٢، ص ٢٤٠: ص٢٤٢.

وكذلك انظر: أ، ك، س، لامبتون، الفكر السياسى عند المسلمين، فى: شاخت وبوزورث، (محرران)، تراث الإسلام، القسم الثالث، ترجمة د. حسين مؤنس، ود. إحسان صدقى العمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٧٢، ص ٤٩: ص ٦٥.

انظر أيضًا: د. أيمن الياسين، الإسلام والعرش، الدين والدولة فى السعودية، ترجمة سيد زهران، كتاب الأهالى، القاهرة، العدد ٢٦، يونيو ١٩٩٠، ص ١١: ص ٢٩.

(١) عبد القادر ياسين، حركة المقاومة الإسلامية فى فلسطين، حماس، القاهرة، دار سيناء للنشر، ١٩٩٠، ص ٢٦: ص ٢٧.

هذا بالإضافة إلى الموارد التى تأتى من صناديق النذور والأوقاف، من ناحية أخرى يتمتع العاملون فى حقل الدعوة الإسلامية فى هذه المؤسسات بمكانة خاصة لدى المواطن العربى العادى، فإذا ما أضفنا إلى هذه المؤسسات الطرق الصوفية الإسلامية المنتشرة بشكل كبير فى جميع أنحاء الوطن العربى، والتى ينتمى إليها ملايين المواطنين، وهى تملك نفوذًا واسعًا فى أوساط المنتمين إليها، كما أن بعض هذه الطرق لها إطار تنظيمى مؤسس بحكم القانون كما هو الحال فى مصر[١]، وجماعات الإسلام السياسى تأخذ أيضًا موقفًا مضادًا من هذه الطرق، فى ظل وضع كهذا يمكن للأنظمة العربية استخدام المؤسسات الرسمية الإسلامية والطرق الصوفية فى إدارة الصراع مع جماعات الإسلام السياسى، الأمر الذى يؤدى إلى دخول هذه الجماعات فى معارك جانبية تفقدها الكثير من جوانب قدراتها، من ناحية أخرى يمكن للأنظمة العربية أن تتوسع فى إقامة المؤسسات الإسلامية ذات الطابع الاجتماعى، أو تقدم لما هو قائم منها الدعم المالى اللازم للتوسع فى تقديم خدماتها الاجتماعية المباشرة لأبناء الطبقات الفقيرة فى المجتمع، الأمر الذى يعنى اختراق هذه الأنظمة للفئات التى تمثل صلب جماعات الإسلام السياسى.

الإشكالية الثالثة التى تواجه جماعات الإسلام السياسى فى المجتمع العربى المعاصر، تتمثل فى أنها ليست وحدها التى تطرح بديلاً إسلاميًا، فهناك مؤسسات أخرى وشخصيات إسلامية لها مكانتها فى المجتمع تطرح بدائل إسلامية أخرى قد تكون مختلفة عما تطرحه[٢]، الأمر الذى قد يؤدى إلى تصارع بين البدائل

(١) انظر فى ذلك د. حسن حنفى، الدين والتنمية فى مصر، فى د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ – ١٩٧٧ ، بيروت، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨١ ص ١٩٨ : ص ٢١٥ . حيث يعرض لمؤسسات الإسلام الرسمية فى مصر، تنظيمها وعلاقة الدولة بها.

(٢) النموذج الواضح فى هذا المجال فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى، وفضيلة الشيخ محمد الغزالى راجع كتابه الهام : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة، =

الإسلامية المطروحة، وهو ما قد يؤدى إلى تصوير هذه الجماعات على أنها جماعات متطرفة أو متزمتة فى فهمها للدين، كما يؤدى إلى حالة من السيولة الفكرية فى المجتمع، ونقصد بها حالة البلبلة التى تحدث بين الجماهير البسيطة فى المجتمع، والتى تتساءل أى بديل إسلامى من البدائل المطروحة يمثل الإسلام الصحيح؟ ولأى بديل تنحاز وتؤيد؟ وما هو البديل الذى يجب أن تعارضه أو تتجنبه من بين هذه البدائل المطروحة؟

الإشكالية الرابعة تتمثل فى أن معظم هذه الجماعات تفتقد إلى الاعتراف بشرعية وجودها من الناحية السياسية، فباستثناء السودان والذى له ظروفه الخاصة[1]، والجزائر التى سمحت بظهور حزب إسلامى وذلك مع اتجاه النظام إلى التعددية السياسية، والأردن التى حافظ النظام السياسى بها على شرعية جماعة الإخوان المسلمين، لم تعترف معظم الأنظمة العربية بشرعية هذه الجماعات، ففى تونس على سبيل المثال، والتى طرح فيها الاتجاه الإسلامى أكثر الأطروحات الإسلامية ليبرالية، لم توافق لجنة الأحزاب التونسية على إنشاء حزب النهضة، على الرغم من التعديلات الموضوعية والشكلية التى أجراها ممثلو الاتجاه الإسلامى على برنامج الحزب.

كما أن قانون الأحزاب السياسية فى مصر يحذر إنشاء أحزاب على أساس دينى حفاظًا على الوحدة الوطنية، إن هذه الظروف تمثل من جهة نظر الباحث إشكالية تواجه النشاط السياسى لهذه الجماعات فى الوطن العربى، تجعل للعنف مبرراته لدى هذه الجماعات، مع الأخذ فى الاعتبار العوامل الأخرى ممثلة بالبناء الفكرى

= دار الشروق، الطبعة السابعة ١٩٩٠ ، وقد أثار هذا الكتاب جدلاً واسعًا، وتعرض الشيخ الغزالى لهجوم ضار من جانب العديد من التيارات الإسلامية فى العالم الإسلامى، وظهرت العديد من الكتب والمقالات فى الرد عليه.

(١) انظر حديث الدكتور حسن الترابى لجريدة الأهالى، القاهرة، عدد ١٩٩١/٧/٢٤.

والإعداد الذهنى والنفسى الذى يتم لأعضاء هذه الجماعات إضافة إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة السابق الإشارة إليها.

ثانيا – علاقة جماعات الإسلام السياسى بالدولة فى الوطن العربى :

توضح الخبرة السياسية العربية المعاصرة، أن علاقة جماعات الإسلام السياسى بالدولة فى الوطن العربى، قد اتخذت العديد من الأشكال، ونستطيع أن نحصر أهم أشكال هذه العلاقة على النحو التالى:

أولا – علاقة تقوم على أساس قيام الدولة بتوظيف هذه الجماعات لتحقيق أهداف معينة، كاتجاه بعض الأنظمة العربية إلى إجهاض القوى اليسارية فى بعض الأقطار من خلال خلق وتقوية ودعم هذه الجماعات، والأمثلة فى هذا المجال نجدها فى مصر السادات، وتونس، والمغرب، والسودان فى هذا الشكل من أشكال العلاقة تكون هذه الجماعات فى البداية فى موقع الأضعف، حيث عادة ما يتم ذلك فى مرحلة التكوين الأولى، غير أنه بمرور الوقت، وازدياد قوة هذه الجماعات، وانتهاء المهمة التى كان يرى النظام أن على هذه الجماعات أن تنجزها، تبدأ التناقضات فى الظهور، وقد تصل الأمور إلى حد الصدام العنيف بين الجانبين، وهو ما حدث بالفعل فى كافة الأقطار التى أشرنا إليها والواقع أن الإشكالية التى تواجه طرفى العلاقة فى هذه الحالة، تتمثل فى أن النظام يعطى هذه الجماعات فرصة النمو وبناء كيانها التنظيمى بهدوء بل وفى ظل مساندة النظام التى تتيح لهذه الجماعات حرية الحركة، حيث أنها تقوم بالمشاركة مع النظام بإزاحة القوى السياسية المعارضة الأخرى، الأمر الذى يجعل الساحة مغلقة على هذه الجماعات ذاتها، الأمر الذى يضفى على هذه الجماعات المزيد من عناصر القوة السياسية فى المجتمع، هذه القوة التى تغرى عادة قادة هذه الجماعات بالمطالبة بدور جديد، وهو دور الشريك الكامل فى السلطة السياسية، وهو ما ترفضه عادة النخب السياسية العربية الحاكمة، أما الإشكالية التى تواجه هذه

الجماعات فى هذا المستوى فتتمثل فى أنها تواجه السلطة الحاكمة بمفردها بعد تهميش قوى المعارضة السياسية الأخرى، الأمر الذى يغرى السلطة الحاكمة بالقيام بعملية تصفية لهذه الجماعات، ففى غيبة القوى السياسية الأخرى تكون المواجهة مع القوة الباقية أيسر بالنسبة للسلطة الحاكمة، فى ظل هذه الظروف يكون الصدام عنيفًا فى النهاية بين طرفى العلاقة الأمر الذى يؤكده ما حدث فى المغرب وتونس ومصر.

ثانيا – علاقة تقوم على أساس سعى كل طرف من أطرافها لاحتواء الطرف الآخر، وهى أكثر أشكال هذه العلاقات تعقيدًا، فجماعات الإسلام السياسى تسعى فى إطار هذه العلاقة مع نظام الحكم القائم إلى أسلمة المجتمع إن صح هذا التعبير، عن طريق طرح الشعارات والأفكار الإسلامية فى كافة الموضوعات، وعلى كافة المستويات، فى نفس الوقت يسعى النظام السياسى والذى عادة ما يستند إلى الإسلام فى شرعية قيامه إلى محاولة تكييف أو توظيف نشاط هذه الجماعات بما يخدم أهدافه فى الاستمرار فى السلطة ولتدعيم قواعد شرعيته، وهذه المرحلة فى العلاقة بين الجانبين لا تدوم طويلاً إذ عادة ما يكتشف النظام أن هذه الجماعات إنما تطرح نفسها كبديل للنظام القائم أو أنها تحاول تحقيق بعض الأهداف المرحلية من خلال هذه العلاقة، كما أن هذه الجماعات عادة ما تكتشف الهدف الحقيقى للنظام السياسى من هذه العلاقة، فتدرك مدى أهميتها بالنسبة له، بوصفها تقوم بتدعيم شرعية وجوده، فتطالب بدور أكثر اتساعًا فى ممارسة السلطة، ويحاول النظام فى هذه المرحلة التكيف مع ما هو قائم، فيقوم عادة بتصنيف هذه الجماعات إلى جماعات معتدلة يمكن التعامل معها، وأخرى متطرفة لابد من التصدى لها، وذلك حتى يتجنب الدخول فى مواجهة شاملة مع القوى الإسلامية فى المجتمع، الأمر الذى يهدد شرعيته، وعلى الجانب الآخر يحاول قادة هذه الجماعات الاستفادة من

هذا التصنيف على أساس الدخول فى مساومات مع النظام خاصة من جانب الجماعات التى تعرف باعتدالها، من أجل تحقيق بعض المكاسب، كما أنها تحاول أن تقوم بدور الوسيط بين النظام والجماعات الراديكالية الأخرى، الأمر الذى يتيح لها القيام بدور سياسى هام، تحاول أن تصوره على أنه الذى يحقق صمام الأمان اللازم لاستقرار النظام السياسى، بعد ذلك تتجه هذه الجماعات خاصة المعتدلة، إلى محاولة اختراق المؤسسات السياسية القائمة، كالأحزاب والنقابات، والمجالس النيابية، وغيرها، وهى تعلن بذلك عن رغبتها فى القيام بالتغيير فى إطار النظام القائم وبوسائله القانونية التى حددها الدستور والقانون العام، وعادة ما يكون رد الفعل من جانب النظام متوقفًا على مدى تقييمه لهذا الأسلوب، فإذا ما رأى النظام أن هذا الأمر يشكل تحولاً فى فكر هذه الجماعات وسلوكها السياسى، فإنه يبدأ محاولة جديدة لتوجيه هذه الجماعات ونشاطها بما يحقق أهدافه، أما إذا كانت رؤيته لهذا الأسلوب على أنه أسلوب من أساليب التكتيك السياسى لهذه الجماعات لتحقيق أهداف مرحلية معينة لها، تمكنها من الوصول إلى السلطة، فإنه يبدأ بمواجهتها والصدام معها.

والملاحظ أن معظم الأنظمة العربية، قد نجحت بدرجة أو بأخرى فى صد محاولة جماعات الإسلام السياسى لاختراقها، إلا أن حالة السودان قبل ثورة الإنقاذ الوطنى تقدم حالة تستحق التأمل، فقد نجحت حركة الإسلام السياسى بقيادة الترابى، فى التعامل مع نظام جعفر نميرى، ووظفته لتحقيق بعض أهدافها كتطبيق الشريعة الإسلامية، ثم تراجعت فى الوقت المناسب، عن هذا التحالف، وعندما سقط نميرى، تمسكت بشدة بالحفاظ على ما تحقق فى ظل النظام السابق، كما أنها استطاعت أن تبرئ نفسها من تهمة التحالف مع النميرى، على أساس أنها كانت تسعى للتطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية، وهو ما تحقق على المستوى

الرسمى على الأقل، الأمر الذى يمثل خطوة على الطريق من وجهة نظر هذه الحركة، وقد استطاع الترابى وجماعته السيطرة على النظام السودانى بعد الانتفاضة الشعبية التى أطاحت بنظام نميرى، بل وظل يمارس حق الاعتراض على العديد من القرارات السياسية الهامة، الأمر الذى أوصل النظام إلى حد الأزمة، خاصة مع تفاقم الأزمة الاقتصادية، وأزمة الجنوب خاصة فى الجانب المتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية على أبناء الجنوب الذين لا يدين معظمهم بالإسلام، الأمر الذى أدى إلى انهيار التجربة الديموقراطية الثالثة فى السودان بقيام ثورة الإنقاذ الوطنى، وما نصل إليه من خلال تجربة السودان، أن الاسلوب السياسى غير المرن الذى اتبعته جماعة الإسلام السياسى ممثلة فى جماعة الترابى، وتحالفاتها التى كانت تقوم فى الأساس على تحقيق بعض مصالحها بغض النظر عن مصالح الأطراف الأخرى، قد أدى فى النهاية إلى انهيار النظام السياسى القائم، وكان البديل هو نظام عسكرى جديد.

ويبقى أن نقول إن هذا الشكل من أشكال العلاقة، يظل مجالاً للتوتر الذى عادة ما يقود إلى التوسع فى استخدام العنف فى نطاق الممارسة السياسية.

ثالثا – علاقة تقوم على أساس محاولة هذه الجماعات الاحتواء الكامل للدولة والمجتمع، بحيث لا يقتصر الأمر على اختراق المؤسسات السياسية كما يحدث فى النموذج السابق الإشارة إليه بل يمتد ليشمل إقامة البنية الاقتصادية الأساسية لهذه الجماعات، عن طريق إقامة شبكة من الشركات والمؤسسات المالية والاقتصادية التى تحاول السيطرة على كافة نواحى النشاط الاقتصادى والمالى فى المجتمع، ومن خلال هذه الشبكة المالية والاقتصادية التى تساندها بعض المؤسسات الإعلامية، يتم لهذه الجماعات التغلغل فى كافة مستويات النظام القائم وفى كافة مؤسساته، بل والوصول إلى إمكانية التأثير على المواقع الحساسة فى نطاق صنع القرار السياسى فى الدولة، وواضح أن نشاط هذه الجماعات فى هذا الشكل

ذو شقين، الشق الاقتصادى الذى يقود إلى تأثير سياسى فعال، والشق السياسى الذى يدعم الأول، من خلال اختراق المؤسسات السياسية القائمة فإذا ما تحقق النجاح على المستويين أمكن السيطرة على المجتمع والدولة، وهو ما لم يتحقق حتى الآن فى أى من الحالات العربية ولعل النموذج الواضح فى هذا المجال، يتمثل فيما حدث فى مصر، من تزاوج النشاط السياسى لجماعات الإسلام السياسى، والنشاط الاقتصادى والمالى لشركات توظيف الأموال، ومجموعة البنوك الإسلامية، وقد حققت بالفعل هذه الجماعات نجاحات واضحة، حيث تغلغلت بنفوذها وتأثيرها فى المستويات الإدارية والسياسية المختلفة للنظام السياسى، ومارست قدرًا لا يستهان به من التأثير فى بعض القرارات الاقتصادية الهامة، غير أنه يبدو أن هذه الجماعات قد تعدت المدى المسموح به من جانب النظام السياسى فى هذا المجال، الأمر الذى جعل النظام يتصدى لنشاط شركات توظيف الأموال خاصة بعد تورط بعض قياداتها فى أعمال مخالفة للقانون، وهو ما أدى إلى حدوث ما عرف بأزمة شركات توظيف الأموال، وهى الأزمة التى كان لها تأثير هام فى إضعاف مورد هام من موارد تمويل نشاط هذه الجماعات فى مصر.

رابعا - علاقة تقوم على أساس الصدام المباشر من جانب الدولة تجاه هذه الجماعات، الدولة فى هذه الحالة لا تدير حوارًا مع هذه الجماعات، ولا تعترف بوجودها أصلاً، ولا تحاول توظيفها أو استخدامها، ومن هنا فهى تتعامل معها تعاملاً أمنيًا فى الأساس، يقوم على أساس القمع الشديد، العنف فى هذه الحالة يأتى عادة من جانب الدولة، التى تركز على القضاء على الكوادر الرئيسية لهذه الجماعات من خلال تصفيتها تصفية جسدية، وذلك من أجل حرمان هذه الجماعات من الخبرات التنظيمية اللازمة لكى تمارس نشاطها فى المجتمع، وهو ما يؤدى عادة إلى إضعاف هذه الجماعات لفترة ليست بالقصيرة، وإن كان يجعلها أكثر إيمانًا باستخدام العنف فى مواجهة

الدولة والمجتمع، والنموذج الواضح فى هذه الحالة، هو النظام السورى فى عهد حافظ الأسد[1].

خامسا – علاقة تقوم على أساس اعتراف الدولة بشرعية جماعات الإسلام السياسى مع اتجاه الأنظمة العربية إلى الأخذ بنظام التعددية السياسية[2] ظهرت هذه العلاقة فى المجتمع العربى فى الفترة الأخيرة، وتقدم الجزائر والأردن مثالين واضحين فى هذا المجال، وإن اختلفا فى التفاصيل، ولنقدم عرضًا موجزًا لهذين النموذجين.

بالنسبة للجزائر، أقر الدستور الجزائرى الجديد الذى صدر فى ٢٣ فبراير ١٩٨٩ ، التعددية الحزبية، وسمح للإسلاميين بتكوين أحزابهم العلنية والشرعية[3]، وفى هذا الإطار تكونت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وأصدرت صحيفة نصف شهرية هى جريدة المنقذ، وشاركت الجبهة فى انتخابات البلديات والولايات التى أجريت فى ١٢ يونيو ١٩٩٠ ، وقد استطاعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أن تحقق انتصارًا ساحقًا فى هذه الانتخابات على الأحزاب الأخرى، بما فيها حزب جبهة التحرير الوطنى الحاكم، فقد نجح الإسلاميون فى ٨٥٣ بلدية بنسبة ٥٥,٤٢٪ بينما حصل الحزب الحاكم على ٤٨٧ بلدية، أما نتائج انتخابات الولايات أى المحافظات، فقد سجلت هزيمة للحزب الحاكم إذ حصلت الجبهة الإسلامية على ٤٨ ولاية، وحصل الحزب الحاكم على ١٤ ولاية فقط، وبذلك سيطر الإسلاميون على البلديات فى المدن الرئيسة[4].

---

(١) انظر فى ذلك: هالة مصطفى، النظام السورى بين مشكلات الداخل وتحديات الخارج، جريدة الأهرام القاهرية، عدد ١٩٨٩/٤/١٤ . هالة مصطفى، مأساة لبنان وصراع الأخوان مع الأسد، جريدة الأهرام القاهرية، عدد ١٩٨٩/٨/٢٥ .

(٢) **أحمد ثابت**، التعددية السياسية فى العالم العربى، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ومنتدى الفكر العربى، ١٩٩٠ .

(٣) الأهرام القاهرية، ١٩٨٩/٢/٢٥ .

(٤) اليوم السابع، تصدر فى باريس العدد ٣٢٠ ، ١٩٩٠/٦/٢٥ ، جـ ١٤ .

وهناك تفسيرات عديدة لفوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى انتخابات الجزائر، وقد أشار تقرير وكالة رويتر إلى ثلاثة عوامل فى هذا الصدد، أولها اعتمادهما على تأييد الشباب فى المدن الذين يعانون من البطالة وأزمة الإسكان بالإضافة إلى تميز أفرادها بالقدرة على الحركة وبالقدرات التنظيمية العالية، هذا مع غياب أحزاب المعارضة الأخرى لمقاطعتها الانتخابات هذا الوضع جعل الميدان مفتوحًا أمام الأصوليين[1].

تفسير آخر يؤكد أن الرئيس الجزائرى يرى أن الاعتراف بالأصوليين ضرورة حيوية بالنسبة له، لتنفيذ برنامجه للإصلاح الاقتصادى والسياسى، والذى يعارضه بعض فصائل حزب جبهة التحرير الوطنى، ومن ثم فالحزب الوحيد القادر على ذلك هو جبهة الإنقاذ ذات التأثير الواسع في الطبقات الوسطى والشباب، وترى العواصم الغربية أن جبهة الإنقاذ لا تمثل أى خطر لأنها قوية عدديًا وضعيفة سياسيًا فهى لا تمتلك برنامجًا متماسكًا فى مواجهة الأزمة الاقتصادية ولا فى المسألة الديموقراطية[2]، وهكذا فبعد أن تؤدى مهمتها فى تهميش جبهة التحرير الوطنى كميًا ستهمش هى بدورها نوعيا ويكتب لبرنامج الرئيس النجاح[3].

والواقع أننا لا نتفق مع التفسير الأخير لنجاح الإسلاميين فى الجزائر، ولكننا نرجعه بالإضافة إلى العوامل السابقة إلى إخفاق تجربة التنمية الاقتصادية فى الجزائر فى تحقيق أهداف وآمال الشعب الجزائرى[4] الأمر الذى أوجد العديد

---

(١) تقرير وكالة رويتر ليوم ١٩٨٩/٢/٢٤ .

(٢) انظر فى هذا العدد حديث السيد/عباس مدنى زعيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر إلى مجلة اليوم السابع فى عددها السابق ١٩٩٠/٦/٢٥ .

(٣) سعد هجرس، ماذا بعد الاكتساح الأصولى فى الجزائر؟ مجلة المنار، القاهرة، العدد ٦٧ ، يوليو ١٩٩٠ ص ٢٠ .

(٤) د. محمد عبد الشفيع عيسى، الجزائر: تجربة التنمية من أين؟ وإلى أين، المنار، القاهرة، دار المنار، العدد ٦٨ ، أغسطس ١٩٩٠ ص ٦٤ : ص ٧٧ .

من الأزمات الخانقة فى حياة الإنسان الجزائرى، وأدى هذا الوضع إلى اهتزاز شرعية الحزب الحاكم.

وعلى الرغم من هذا الوجود الشرعى لجبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر، إلا أن الجبهة أخذت تصعد من مواقفها تجاه الحكومة، فدخلت فى صدامات معها فى يوليو ١٩٩١ أدت إلى تدخل الجيش والقبض على بعض زعمائها وتقديمهم للمحاكمة[١].

الأردن وجماعات الإسلام السياسى :

تقدم الأردن نموذجًا مختلفًا فى نطاق العلاقة بين هذه الجماعات والدولة عن النموذج الجزائرى فى بعض الجوانب، فمن الناحية القانونية لم يتم إلغاء جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، عند إلغاء الأحزاب السياسية فى الأردن فى الخمسينيات، ومن ثم ظلت هى الجماعة السياسية الوحيدة القائمة والمتمتعة بالشرعية من هذه الفترة وحتى الآن، وفى عام ١٩٨٩ ، أعلن العاهل الأردنى حل مجلس النواب الأردنى، والدعوة إلى انتخابات نيابية جديدة، تشارك فيها كافة القوى السياسية الأردنية، وذلك دون السماح بتكوين الأحزاب.

غير أن الظاهرة التى لفتت الأنظار كانت بروز تيار الجماعات الإسلامية، وقيامهم باتباع سلوك حاد، ورفعهم لشعارات متطرفة، وقد استطاع الإسلاميون الحصول على حوالى عشرين مقعدًا من مقاعد مجلس النواب الأردنى الثمانين[٢]، وأوضحت الانتخابات الأردنية أن الاتجاه الإسلامى هو الأكثر جاذبية بالنسبة

---

(١) انظر التقرير المنشور عن أحداث الجزائر فى مجلة الفرسان الباريسية، عدد ٨ يوليو ١٩٩١ .

(٢) الأهرام القاهرية ٨٩/١١/٣ ، ٨٩/١١/٦ ، كذلك انظرا ليوم لسابع عدد ٨٩/١١/٦ حيث قدمت تقريرًا عن الحملة الانتخابية الأردنية، وشعارات الإسلاميين وأفكارهم، كذلك انظر تقرير الأهرام، عن الانتخابات الأردنية والمرأة التى أهدروا دمها عدد ١٩٨٩/١١/١.

للشعب الأردنى، غير أن هذا الاتجاه لم يكن موحدًا، وإنما كانت له صور عديدة، كما أظهرت هذه الانتخابات تمتع الإسلاميين خاصة جماعة الإخوان المسلمين، بقدر كبير من التخطيط والتنظيم والقدرة على الحركة وسط الجماهير[1] والواقع أن نجاح التيار الإسلامى فى هذه الانتخابات مقارنة بالقوى السياسية الأخرى، له مبرراته الموضوعية، فهم الجماعة السياسية الوحيدة التى ظلت قائمة على مدى ثلاثة عقود من الزمان، كما أن النظام الأردنى له معاملاته الخاصة بهم خاصة فى نطاق الأراضى العربية المحتلة[2]، فإذا ما أضفنا النشاط الذى تقوم به جماعة حماس فى إطار الانتفاضة الفلسطينية، وهى جناح الإخوان المعلن فى الأراضى المحتلة، فإن محصلة هذا هو ازدياد رصيد هذا التيار لدى رجل الشارع الأردنى، ومن ثم فنتيجة الانتخابات الأردنية لها مبرراتها الموضوعية. ولكن يبقى السؤال حول مدى هذه التجربة واستمرارها فى الأردن، وهل يمكن أن تتطور بحيث تقدم نموذجًا فى مجال تنظيم العلاقة بين جماعات الإسلام السياسى والدولة فى الوطن العربى؟

ثالثًا – إلى من يوجه عنف جماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى :

إلى من يوجه العنف الإسلامى ؟

فى هذه النقطة نتساءل عن المستهدف من استخدام العنف الآتى من جماعات الإسلام السياسى المعاصرة، هل هو الحاكم ؟ هل هو النظام ؟ هل بعض الأشخاص الذين يعارضون الحركة؟ هل فصائل المعارضة الأخرى؟ هل بعض الفصائل الإسلامية التى تفضل أدوات أخرى غير العنف؟ أم المجتمع ككل ؟

إذا ما نظرنا إلى المعلومات المتاحة عن نشاط هذه الجماعات فى الوطن العربى، سنجد أن العنف قد وجه إلى هؤلاء جميعًا، إلى الحاكم اغتيال الرئيس السادات

---

(١) اليوم السابع، عدد ١٩٨٩/١١/٢٠ .

(٢) راجع فى تفاصيل ذلك عبد القادر ياسين، مرجع سابق، ص ٢٥ : ص ٣٠ .

هو النموذج الواضح فى هذا الصدد، إلى النظام، نماذج عديدة فى مصر نجد حادث الفنية العسكرية الذى نفذه حزب التحرير الإسلامى الذى كان يرأسه صالح سرايه، واغتيال الشيخ الذهبى الذى نفذته جماعة التكفير والهجرة، والتى حكم بالإعدام على قائدها شكرى مصطفى وبعض الأعضاء الآخرين[1]. هذا بالإضافة إلى أحداث ١٩٨١ فى مدينتى المنيا وأسيوط، والأحداث التى شهدتها سنوات ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ١٩٨٩ من مصادمات بين قوى الإسلام السياسى، والشرطة التى تمثل رمزاً هامًّا من رموز النظام السياسى، وقد حدثت مجموعة من حوادث القتل لرجال الشرطة فى هذه الفترة، وقد تكون لبعض هذه الأحداث ملابساتها وظروفها الخاصة التى لا نقرها من جانب الشرطة، إلا أنها فى التحليل النهائى استخدام للعنف فى مواجهة النظام السياسى ممثلاً فى الشرطة ولا تخلو الوقائع المتاحة عن أحداث موجهة إلى الجيش كحادث الفنية العسكرية فى مصر السابق الإشارة إليها، والهجوم على مدرسة المدفعية فى سوريا عام ١٩٧٩ ، ومحاولة اغتيال رفعت الأسد إضافة إلى المواجهة الشديدة مع قوات الجيش السورى وسرايا الدفاع خلال عامى ٨١ و١٩٨٢ خاصة بعد تشكيل الجبهة الإسلامية فى سوريا وإعلان بيان الثورة الإسلامية فى سوريا ومنهاجها عام ١٩٨٠[2] كذلك حدثت مواجهة عنيفة بين الإسلام السياسى والنظام السعودى عام ١٩٧٩، فقد بدأت الاضطرابات المناوئة للحكومة فى الحجاز فى أواسط نوفمبر ١٩٧٩، حيث داهمت فصائل مسلحة صغيرة بضع قرى واحتلت طرقًا ثانوية بالقرب من المدينة المنورة، ويقدر العدد الإجمالى للمشاركين فى هذه العملية بثلاثة آلاف وخمسمائة فرد، وقد نجحت القوات السعودية فى صد هجومهم على المدينة، وفى اليوم الأول من القرن الخامس عشر الهجرى، نجح المتنفضون فى الاستيلاء

---

(١) عادل حموده، مرجع سابق، ص ٥٥ .

(٢) التقرير الاستراتيجى العربى الثالث، مرجع سابق ص ٢٤١: ص ٢٤٢ .

على الحرم المكى، وأعلنت منظمة حركة الثوار المسلمين فى شبه الجزيرة العربية والتى لم تكن معروفة من قبل مسئوليتها، وأنها تتولى قيادة الثورة، وأعلن الزعيم الروحى للثوار وهو محمد القحطانى أن هدف الحركة هو تطهير الإسلام وتحرير البلاد من زمرة الكفار والعائلة المالكة ورجال الدين المرتزقة الذين لا هم لهم إلا التمسك بمناصبهم وامتيازاتهم، أما الزعيم السياسى للحركة وهو جهيمان العتيبى فقد ندد بنفاق الحكومة التى تدعى أنها مركز الدين الحنيف فى العالم ولكنها من جهة أخرى تناصر الظلم والفساد والرشوة، وقد نجحت القوات السعودية فى السيطرة على الموقف بعد مقاومة عنيفة استمرت أسبوعين، وقامت بإعدام ٦٢ من المشاركين فيها بعد ذلك[١].

فى الجزائر حدثت أيضًا مواجهة عنيفة مع النظام، تمثلت فى الهجوم على بعض المنشآت العسكرية التابعة للقوات المسلحة، كالهجوم على ثكنات الجيش فى مدينة بور أو او عام ١٩٨٢ والاستيلاء على كميات من الأسلحة والذخيرة، ثم الهجوم على شركة البناء التابعة للقوات المسلحة عام ١٩٨٥ وفى عام ١٩٨٦، كان الهجوم على كلية الشرطة فى مدينة صومعة، ثم على إحدى المستشفيات، وقد قاد هذه الهجمات ضابط سابق فى الجيش هو مصطفى أبو على الذى لقى حتفه هو ومجموعة من أتباعه بالقرب من العاصمة عام ١٩٨٧ ، كما كشفت حملات الشرطة عام ١٩٨٧ عن حيازة تنظيمات إسلامية غير مشروعة، لكميات ضخمة من الأسلحة والمفرقعات كانت تنوى استخدامها فى محاولة لقلب نظام الحكم[٢].

أما فصائل المعارضة الأخرى والأشخاص الذين يعارضون الحركة وفكرها، فقد نالوا أيضًا قدرًا من العنف ولعل أبرز الأمثلة فى هذا المجال ما تعرض له

(١) فكرى عبد المطلب، حركة المعارضة السرية داخل السعودية، مجلة اليقظة الغربية، القاهرة، السنة الثالثة، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٨٧ ، ص ٣٨ : ص ٣٩ .

(٢) حسين أحمد أمين، مرجع سابق، ٢٦: ص ٢٧ .

الكاتب الصحفى مكرم محمد أحمد من محاولة لاغتياله فى مصر، والتهديدات التى يتلقاها بعض الكتاب والمفكرين المخالفين للحركة، أما المعارضة اليسارية فقد كان لها نصيب وفير من الاعتداءات كما حدث فى الجامعات المصرية فى النصف الثانى من السبعينات، وهو نفس الشىء الذى حدث فى تونس والجزائر والمغرب والسودان[1]، وإن كانت المغرب تتضمن حدثًا هامًا وهو قيام إحدى الجماعات الإسلامية باغتيال المحامى عمر بن جلون عضو المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى للقوى الشعبية، أكبر الأحزاب المعارضة فى المغرب وأكثرها شعبية وأعمقها جذورا، وقد تشكلت هذه الجماعة داخل جمعية الشبيبة الإسلامية وأسسها فى الدار البيضاء قبل ذلك بسنوات أحد رجال التعليم، وكانت جمعية قانونية معترفًا بها تمارس نشاطها كباقى الجمعيات الثقافية، ورغم غموض ملابسات قضية اغتيال عمر بن جلون بعد اختفاء رئيس الجماعة إلا أن الأخبار قد شاعت فى ذلك الوقت بأن هناك مخططًا لتصفية أكثر من سبعين شخصًا من قادة هذا الحزب تصفية جسدية[2].

إذا ما حاولنا أن نتساءل عن العنف الموجهة إلى المجتمع من جانب حركة الإسلام السياسى سنجد اتجاهات فكرية متباينة بين فصائل الحركة، فالبعض

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى الثالث، مرجع سابق، حيث نجد عرضًا لأهم أحداث عنف هذه الجماعات فى مصر والسودان وتونس، ص ٢٤٠ وما بعدها، وراجع التقرير الاستراتيجى العربى الأول والثانى حيث نجد تسجيلاً وافيا لأحداث العنف الإسلامى فى الوطن العربى، بالنسبة للجزائر راجع: حسين أحمد أمين، مرجع سابق، بالنسبة لسوريا راجع هالة مصطفى، مرجع سابق، حيث تقدم عرضًا وافيا للعنف المتبادل بين النظام السورى وجماعات الإسلام السياسى فى سوريا.

(٢) د. محمد عابد الجابرى، الجماعات الإسلامية فى المغرب، القاهرة، مجلة اليقظة العربية، السنة الأولى، العدد ٧ ، سبتمبر ١٩٨٥ ، ص ٣٠: ص ٣٣ . راجع عرضًا وافيا لنفس الكاتب فى: د. إسماعيل صبرى عبد الله، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مرجع سابق.

يرى ضرورته بحكم كونه مجتمعًا جاهليًا[1] والبعض يركز على أن المجتمع ليس مجتمعًا جاهليًا، ولكنه مجتمع تحكمه قيادة جاهلية[2]، والبعض يرفض فكرة المجتمع الجاهلى، وتكفير السلطة السياسية[3] نتيجة لهذا الاختلاف، اختلفت درجة العنف الموجه للمجتمع من قطر لآخر، ومن فترة لأخرى فى نطاق القطر الواحد، وذلك وفقًا لعلاقات القوة بين التيارات الإسلامية فى نطاق حركة الإسلام السياسى، وهذا لا يمنع من إمكانية رصد بعض مظاهر للعنف الموجه للمجتمع بصفة عامة، فقد شهدت مدن مصر المنيا وأسيوط، ومنطقة عين شمس بالقاهرة، أحداث عنف موجهة ضد المواطنين العاديين فى هذه المدن، من ذلك حوادث إحراق أندية الفيديو، وما نطلق عليه بحوادث الطرق، حيث تقع بعض الاعتداءات من جانب بعض أفراد الجماعات الإسلامية على المواطنين الذين لا يلتزمون بتعليمات الجماعات من حيث السلوك فى الملبس أو المعاملات أو غير ذلك،

---

(١) راجع : أفكار شكرى مصطفى فى عادل حمودة، الهجرة إلى العنف، مرجع سابق. رفعت سيد أحمد، الأصول الفكرية لتيارات الغضب الإسلامى، تنظيم الجهاد. دراسة حالة، مجلة اليقظة العربية، القاهرة، السنة الثانية، العدد ٥ ، مايو ١٩٨٦ سيد قطب، معالم فى الطريق، مرجع سابق.

(٢) راجع نص كتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج فى نعمة الله جنينه، مرجع سابق.

(٣) د. جمال الدين محمود، أصول المجتمع الإسلامى، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، أكتوبر ١٩٨٣ . بدء من الربع الأخير من عام ١٩٨٩ حدث تطور فى نطاق العلاقة بين الاتجاه الإسلامى والاتجاهات السياسية الأخرى فنظم مركز دراسات الوحدة العربية ندوة الحوار القومى الدينى فى القاهرة خلال الفترة من ٢٥ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٩ . انظر عرضًا لبعض الأوراق التى قدمت فى هذه الندوة فى المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٣٠ ، ديسمبر ١٩٨٩ كما شارك ممثلو الإخوان المسلمين فى الندوة التى نظمتها جريدة الأهالى التى يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى حول تحليل تجربة النظام الاشتراكى.

انظر جريدة الأهالى أعداد ٦ ، ١٣ ، ١٩٨٩/١٢/٢٠ .

أو حوادث الاعتداء على طلبة وطالبات الجامعة الذين يرتدون الملابس الغربية وغير ذلك من أحداث[1].

وقد شهدت الجزائر وتونس والمغرب والسودان أحداثًا مماثلة، غير أن أحد الجوانب الملفتة للنظر بالنسبة لاستخدام العنف من جانب جماعات الإسلام السياسى هو استخدام العنف بين بعض فصائلها، فمنظمة الجهاد الإسلامى فى مصر واجهت الإخوان المسلمين بالعنف الشديد بعد دخول الإخوان لانتخابات عام ١٩٨٧ على قائمة حزب العمل، واستمرت أحداث العنف فى الجامعات خلال عامى ١٩٨٨ ، ١٩٨٩[2]، وقد شهدت هذه الفترة ظهور جماعة أخرى يبدو أنها أكثر تطرفًا وعنفًا من منظمة الجهاد، إن هذه الصورة التى عرضنا لها توضح أن عنف جماعات الإسلام السياسى كان موجهًا إلى مستويات عديدة، بدءًا من الحاكم والنظام السياسى، وصولاً إلى القوى المعارضة الأخرى، والمفكرين المعارضين للحركة وتوجهاتها ثم إلى المجتمع ومؤسساته المختلفة وانتهاء بالمواطن العادى البسيط، إن هذا يؤكد صحة الفرض الذى انطلقنا منه فى التحليل والذى يتلخص فى كون العنف له جذوره وأصوله بنية جماعات الإسلام السياسى، غير أن هذا أيضًا يشير إلى تساؤلات أخرى أهمها، لماذا يصل استخدام العنف من جانب هذه الجماعات إلى الحد الذى قد يضر بها على المستوى الجماهيرى؟

رابعًا - عنف جماعات الإسلام السياسى والإيقاع المنظم :

سبق أن أشرنا إلى صور العنف التى اتبعتها جماعات الإسلام السياسى، والتساؤل الذى نحاول الإجابة عليه الآن هل هذه الصور المختلفة من العنف تمثل أحداثًا فردية لا رابط بينها أم أن لها شكلاً منظمًا؟ بداية لا ننفى وجود بعض أحداث العنف الفردية غير أننا نرى أن ثمة تنظيمًا واضحًا لاستخدام

---

(١) التقرير الاستراتيجى العربى الثالث، مرجع سابق.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٢ وما بعدها.

العنف من جانب هذه الجماعات، يؤكد هذا واقع ما حدث فى ثلاثة أقطار عربية شهدت أكثر أحداث العنف حدة وهى مصر وسوريا والجزائر.

فمحاولة قلب نظام الحكم من جانب الحركة أو الاستيلاء على السلطة السياسية فى كل من الأقطار الثلاث، وإن كانت تعكس مدى محدودية خبرة من قاموا بهذه المحاولة فى هذا المجال إلا أنها تتشابه إلى حد بعيد، من القيام ببعض الاعتداءات على بعض منشآت القوات المسلحة إلى محاولة الاعتداء على بعض رموز السلطة السياسية، واغتيال البعض إلى إعلان بيان الثورة الإسلامية فى هذا القطر، أو ذاك، كذلك نجد تزامنًا فى الحركة العنيفة فى جميع الأقطار العربية، وفى أساليبها كالمظاهرات والصدام مع قوات الشرطة وغيرها، كذلك نلحظ تشابهًا واضحًا فى حوادث الاعتداء على المواطنين العاديين غير الملتزمين بتعليمات وأفكار هذه الجماعات، بل وتزامنا فى معظم الأقطار العربية التى شهدت نموًّا لهذه الحركة.. إن هذا التناغم والتزامن فى استخدام العنف يؤكد أن ثمة تنظيمًا لاستخدام العنف من جانب جماعات الإسلام السياسى، ولكن ما هى معالم هذا التنظيم؟

سؤال نطرحه، لعل ما قد يتوافر من معلومات فى المستقبل يمكننا من الإجابة عليه.

المبحث الخامس

فى البحث عن حل

إن كانت ظاهرة تنامى جماعات الإسلام السياسى واتجاهها صوب العنف السياسى كأداة من أدوات التعامل السياسى فى الحياة السياسية العربية، هى نتاج لتفاعل ظروف البيئة الداخلية والخارجية العربية بأبعادها ومستوياتها المختلفة، والبناء الفكرى وأسلوب تجنيد وتربية أعضاء هذه الجماعات فى الوطن العربى، فإن السؤال الذى نطرحه فى هذا الجزء من الدراسة يدور حول كيفية التعامل مع هذه الظاهرة، بالأسلوب الذى يخدم أهداف الأمة العربية فى التنمية والديموقراطية والوحدة، وتأتى أهمية ذلك من كون هذه الظاهرة تهدد من وجهة نظر الباحث بتفجير الاضطرابات فى المجتمع العربى بصورة شبه مستمرة، الأمر الذى يؤثر تأثيرًا سلبيًا على مستقبل الأمة العربية.

وقبل أن نعرض لبعض الأفكار فى هذا المجال نحاول أن نقدم عرضًا نقديًّا موجزًا لأساليب تعامل النظم العربية مع هذه الظاهرة، وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الأساليب التالية :

أولاً استخدام العنف فى مواجهة جماعات الإسلام السياسى :

اعتادت الأنظمة العربية على استخدام العنف بدرجاته وأساليبه المختلفة فى مواجهة نشاط جماعات الإسلام السياسى، وهذا العنف قد يقوم على أساس فكرة الإجهاض المستمر لهذه الجماعات، أو العنف الوقائى بمعنى اتخاذ بعض إجراءات الاعتقال لأعضاء هذه الجماعات بصفة دورية أو شبه دورية، أو أسلوب المواجهة الشديدة البالغة القسوة، عند وقوع أى حادث من جانب هذه الجماعات،

والواقع أن مردود هذا العنف الآتى من الدولة أو من النظام السياسى، عادة ما يكون لا يتناسب مع تكلفته الفعلية سياسيًّا واجتماعيًّا، ذلك لأن المبالغة فى استخدام العنف من جانب الدولة يجعل هذه الجماعات تتجه صوب المزيد من العنف فى الأمد الطويل والمتوسط، لأنه يولد لديها قناعة خاصة، بأنه لا سبيل للتعامل مع القابضين على السلطة إلا باللغة التى يفهمونها وهى العنف، الأمر الذى قد يقود إلى دخول المجتمع فى دائرة العنف اللانهائية .

كما أن أسلوب العنف الوقائى قد يخلق من أعضاء هذه الجماعات أبطالاً ، وقد يؤدى إلى تعاطف قطاعات من المواطنين معهم، من ناحية أخرى تؤكد الخبرة السياسية أنه لا يمكن لأى نظام سياسىّ أن يستمر ويحافظ على استقراره استنادًا إلى العنف وحده ، ولعل فى تجربة نظام شاه إيران الذى سقط على أيدى آيات الله ، ما يؤكد هذا، فاستخدام العنف من جانب النظام السياسى له حدود عندما يتعداها لابد وأن يتعرض للسقوط، الأمر الذى يتطلب ضرورة الدراسة المتأنية لاستخدام العنف تجاه هذه الجماعات، لمواجهة بعض الحالات الطارئة التى لا يكون أمام النظام السياسى إزاءها بديل آخر، كما حدث فى الجزائر فى يوليو ١٩٩١[١] ، فى حالة كهذه يمكن أن تكون للعنف بعض النتائج الإيجابية، والواقع أن هناك درجات متفاوته لاستخدام العنف من جانب النظم العربية، إلا أن هذا لا يتنافى مع كون العنف هو أحد الأدوات الأساسية لتعامل هذه الأنظمة مع جماعات الإسلام السياسى.

ويمكن القول بأن الأنظمة العربية قد حافظت على استمرارها حتى الآن فى مواجهة أشد قوى الحياة السياسية العربية حدة وعنفا، ولكن هذا لم يؤد إلى التوصل لحل تام لهذه المشكلة، الأمر الذى جعلها بمثابة القنبلة القابلة للانفجار فى أى وقت وفى أى مكان فى الوطن العربى.

---

(١) انظر الحياة اللندنية، ٢ يوليو ١٩٩١ .

ثانيًا – الاتجاه الحذر نحو التعددية السياسية :

فى خلال المرحلة الأخيرة بدا واضحًا أن العديد من الأنظمة السياسية العربية بدأت تتجه نحو التعددية السياسية ، وإن تفاوتت فى الدرجة التى سمحت بها كل من هذه الأنظمة فى هذا الاتجاه ، فبينما تقدم الجزائر نموذجًا واضحًا لبدء مرحلة التعددية السياسية التى تتيح لكافة القوى السياسية الحق فى تشكيل الحزب المعبر عنها ، نجد نماذج أخرى ترتفع فيها درجة تحكم النظام السياسى القائم فى هذه المسألة ، كما هو الحال فى مصر وتونس، وفى هاتين الدولتين تبقى العديد من القوى السياسية الفاعلة، ومنها جماعات الإسلام السياسى بعيدة عن إطار الشرعية ، الأمر الذى يعد دافعًا لهذه الجماعات لتبنى أسلوب العنف السياسى، غير أن الأمر الذى يثير التساؤل هو ما حدث فى الجزائر فى المرحلة الأخيرة وخاصة فى يونيو ويوليو ١٩٩١ حيث دخلت القوى الإسلامية المتمتعة بالشرعية والمسيطرة على المجالس المحلية من خلال نجاحها فى الانتخابات البلدية فى مواجهة عنيفة مع النظام السياسى الجزائرى الذى قدم حتى الآن أعلى درجات التسامح مع هذه الجماعات مقارنة بالأنظمة العربية الأخرى .

وعندنا أن العامل الأساسى فى حدوث هذه المواجهة لا يرجع إلى نظام التعددية فى النموذج الجزائرى، وإنما يرجع إلى الإطار الفكرى والخبرة السياسية لهذه الجماعات، فهذه القوى الإسلامية لم تتمرس بعد على تقاليد وأساليب الممارسة الديموقراطية ، بل إن بعض أطروحاتها الفكرية ، أو بعبارة أدق منظومتها الفكرية تتعارض كما أوضحنا من قبل مع الديموقراطية .

ثالثا – المزايدة على الإسلام :

لجأت معظم الأنظمة العربية فى مواجهتها لقوى الإسلام السياسى إلى تبنى بعض الأساليب التى تدخل فى نطاق المزايدة على ما تطرحه هذه القوى من أفكار ، فاتجهت بعض الأنظمة إلى التوسع فى التعليم الدينى ، والتوسع فى

نشر الأفكار الإسلامية من خلال وسائل الإعلام المختلفة ، بل واتجهت إلى توسيع نشاط دائرة الإفتاء فى الحياة السياسية ، والشئون العامة كما حدث فى مصر ، حيث برز واضحًا دور المفتى فى العديد من المسائل الاقتصادية والسياسية، واتجهت أنظمة أخرى إلى رفع شعارات إسلامية، هذه السياسة بصورها المتعددة لم تؤد إلى إضعاف قوى الإسلام السياسى فى المجتمع العربى ، بل أدت إلى ازدياد درجة مصداقيتها لدى المواطن العربى ، كما أدت إلى توفير البيئة الفكرية الملائمة لنشاط هذه الجماعات ، خاصة وأن ما يطرحه علماء الدين الذين تستعين بهم هذه الأنظمة لا يختلف فى جوهره عن بعض أطروحات هذه الجماعات الفكرية .

هذه هى أهم الاجتهادات التى قدمتها الأنظمة العربية فى مواجهتها لجماعات الإسلام السياسى وهى اجتهادات لم تؤد إلى نتائج إيجابية تتيح إمكانية احتواء هذه الجماعات فى نطاق النظم السياسية العربية، ومن ثم ظلت هذه الجماعات كالقنبلة الموقوتة التى تهدد بالانفجار فى أى لحظة .

والسؤال الآن هل من اجتهادات أخرى ممكنة فى هذا المجال ؟

الإجابة بنعم، وسنحاول أن نعرض لبعض الأفكار فى هذا المجال التى نرى أنه بتحققها يمكن التوصل إلى حل بصدد جماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى .

أولا - تصحيح بعض الأفكار السياسية الشائعة فى المجتمع العربى :

إن نقطة البدء فى معالجة العنف السياسى فى الحياة السياسية العربية بصفة عامة، وعنف جماعات الإسلام السياسى بصفة خاصة تتمثل فى تصحيح بعض الأفكار السياسية الخاطئة والشائعة فى المجتمع العربى، والتى تسهم فى التكوين السياسى للإنسان العربى بصفة عامة وشباب هذه الجماعات بصفة خاصة، من هذه الأفكار ، فكرة عدم الاعتراف بحق الاختلاف فى الرأى ، وعدم الاعتراف

بالآخر أو ما يعبر عنه أحيانًا بعبارة الكل فى واحد ، فليس صحيحًا على الإطلاق أن الكل واحد بل إن الواقع يؤكد أن المجتمع يتكون من فئات وطبقات وجماعات لها مصالح متعارضة ومتداخلة ولكل منها ظروفه الاقتصادية والاجتماعية المختلفة التى تؤثر بغير شك فى تكوين وعيه السياسى لذلك لابد من الاعتراف للجميع بحق الاختلاف فى الرأى، وأن هذا الاختلاف لا يعنى خروجًا عن الإجماع المنشود، يستحق صاحبه القمع والتنكيل والإفناء ، إن علينا أن نعترف بحق الاختلاف فى الرأى ، وفى هذا اعترافا بالآخر ، إن البدء بإصلاح هذا الجانب من جوانب البيئة الفكرية العربية، يتيح إمكانية التأثير على التكوين الفكرى المنغلق لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى .

من الأفكار السياسية الشائعة الخاطئة أيضًا فكرة أن الإنسان العربى فاقد للأهلية السياسية وأنه يحتاج إلى أوصياء عليه ليمارسوا عنه شئون السياسة ، هذه الفكرة تستند إلى ارتفاع نسبة الأمية بين أبناء الأمة العربية ، وإلى تردى الوعى السياسى لدى المواطن العربى ، وعزوفه عن المشاركة السياسية بل ورغبته فى الابتعاد عن عالم السياسة، مثل هذه النظرة الدونية للإنسان العربى تتولد عنها العديد من الممارسات السياسية الخاطئة المتعالية ، التى لا تخلو من الاستخفاف ولا تخلو كذلك من القمع والواقع أن الإنسان العربى قد بلغ سن الرشد منذ فترة طويلة ، وهو ليس بحاجة إلى أوصياء عليه ، بل هو يفهم كل ما يجرى ويحدث حوله من أمور فى عالم السياسة فهمًا دقيقًا ، ويحلله ويفسره تفسيرًا أقرب ما يكون إلى الحقيقة فى معظم الأحيان ، وإن كان يعزف عن المشاركة فى الحياة السياسية ، فإنه بهذا السلوك السلبى إنما يقوم بعمل سياسى خطير ، لأنه يسحب بهذا السلوك بساط الشرعية من تحت أقدام من يمسكون بالسلطة السياسية فى المجتمع ، وشيئًا فشيئًا يكرس عزلتهم فى أبراجهم العاجية ويجعلهم فى الموضع الذى يسميه لطفى الخولى بضعف القوة، فلا يحترم قانونًا تسنه هذه

السلطة ، ويلجأ إلى التحايل على هذه القوانين ، لأنه يرى أنها ليست شرعية ، ولا عجب فى أنه يجد لذة فى مخالفة هذه القوانين حتى فى أبسط سلوكياته ، وإلا فما هو تفسير احترام الإنسان العربى لقواعد المرور فى البلدان الأوربية وعدم احترامه لها فى موطنه ، إن هذه الوضعيه تقود الإنسان العربى إلى الحرص على أن يحمل على حقوقه أو مايراه كذلك بأساليبه الخاصة وإلى حسم لنزعاته الفردية بهذه الأساليب التى يمكن أن تصل إلى حد العنف وبعيدًا عن السلطة السياسية فى المجتمع ، لابد إذن من رفع الوصاية السياسية القرية عن الإنسان العربى وإطلاق طاقاته الابداعية الخلاقة ، والتعامل معه كمواطن وليس كرعية، مواطن له حقوقه وواجباته التى ينظمها قانون شرعى مقبول .

ونصل إلى فكرة سياسية أخرى شائعة فى مجتمعنا العربى ، وهى أحد الأفكار الخاطئة التى لها تداعياتها السلبية على الممارسة السياسية فى حياتنا المعاصرة ، هذه الفكرة هى فكرة المستبد العادل والتى يستخدمها العديد من الحكام العرب لتبرير بعض الممارسات القمعية، هذه الفكرة تجمع من خلال شقيها عوامل فنائها إذ أنها تجمع بين نقيضين يصعب اللقاء بينهما ، فكيف يكون المستبد عادلًا ؟ وكيف يكون العادل مستبدًا ؟ الحقيقة أنه لا عدل مع استبداد ولا استبداد مع عدل حتى ولو حسنت النوايا ولعل فى التجربة العربية السياسية المعاصرة ما يؤكد رأينا هذا ، فلقد شهدت العقود الثلاثة الممتدة من الخمسينات إلى السبعينات عقدًا اجتماعيًا ضمنيا بين المواطن العربى والحاكم العربى يقوم على أساس أن يوفر الحاكم للمواطن القدر المناسب من الظروف المعيشية الملائمة مقابل أن يترك له شئون الحكم والسياسة ، ولكن لا الحاكم استطاع أن يحقق ما وعد به ، ولا المواطن استطاع بالتالى أن يقف سلبيًا وهو يرى ظروفه المعيشية تسوء من فترة إلى أخرى ، ومن هنا انهار هذا العقد ودخل المجتمع العربى فى دائرة العنف السياسى ، خاصة مع غيبة تقاليد الممارسة الديمقراطية، هذه نماذج لبعض الأفكار السياسية الشائعة والخاطئة والتى يجب أن يضطلع المثقفون بتصحيحها .

ثانيًا – تطوير المؤسسات السياسية العربية :

عندما نتناول هذا الموضوع تثور عادة إشكالية فكرية تتمثل فى أن العديد من الباحثين العرب والأجانب يرون أن التقاليد السياسية العربية لا تعرف فكرة المؤسسة السياسية، فيشير الدكتور حامد ربيع إلى أنه من نواحى الضعف فى تاريخنا العربى أنه ليس لدينا نظم المؤسسات[1] ويفسر أحد الكتاب الأمريكيين هذه الظاهرة فى تاريخنا استنادًا إلى أن الإسلام لا يعرف مؤسسات دينية كما هو الحال فى المسيحية التى تقوم على أساس مؤسس معين . والواقع أن هذه الإشكالية الفكرية ترجع إلى خلط فى المفاهيم خاصة مفهومى السلطة السياسية فى المجتمع والمؤسسة السياسية، فإذا مانظرنا إلى تطور السلطة السياسية فى المجتمع الإنسانى سنجد أنها مرت بعدة مراحل لعل أهم هذه المراحل مرحلة السلطة المشخصة وهى المرحلة التى لاتنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم ، ومرحلة السلطة المنظمة التى تنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم ويكون لها طابعها القانونى غير الشخصى ، الذى يخضع فيه الحاكم والمحكوم لأحكام القانون، وقد وجدت المؤسسات السياسية فى كل من المرحلتين سواء مرحلة السلطة المشخصة أو السلطة المنظمة ، غير أن الاختلاف فيما بين المرحلتين يتمثل فى وظيفية هذه المؤسسات السياسية فى نطاق كل من السلطة المشخصة والسلطة المنظمة .

وواقع الحال فى الوطن العربى أننا لم نصل بعد إلى مرحلة السلطة السياسية المنظمة ، بل لازلنا نعيش فى ظل السلطة المشخصة التى يرتبط فيها القانون والنظام بشخص الحاكم ، وأن أخذ هذا النظام بهذا الشكل أوذاك من أشكال

(١) د. حامد ربيع فى ندوة مجلة الوحدة حول (مؤسسة الدولة فى الوطن العربى) مجلة الوحدة – الرباط – المجلس القومى للثقافة العربية العدد ١١ ، السنة الأولى أغسطس ١٩٨٥ ص ٦١ .

نظم الحكم المعاصرة إلا أنه يبقى فى جوهره نموذجًا للسلطة المشخصة التى تستند إلى القوة فى وجودها ، سواء كانت هذه القوة مصدرها الجيش أو القبيلة أو العشيرة أو الدين أو كل هذه المصادر معا، كما هو حادث فى العديد من الحالات ، ومن ثم فعندما ندعو إلى تطوير المؤسسات السياسية العربية فإن أول ما ندعو إليه هو تطوير مؤسسة الدولة العربية ذاتها بحيث تتحول إلى دولة القانون الذى يخضع له الحاكم والمحكوم .

فإذا ما بدأنا بهذه الخطوة فلابد وأن يتبعها تطوير لوظائف المؤسسات السياسية الأخرى فى المجتمع ، بحيث تزداد فعاليتها ، وبما يتلاءم بتطور المؤسسة الأم وهى الدولة بحيث نصل إلى دولة المؤسسات التى تستطيع أن تستوعب كافة القوى السياسية فى المجتمع لتمارس نشاطها السياسى فى إطار هذه المؤسسات ، أى فى نطاق النظام السياسى القائم الأمر الذى يعنى إمكانية إحداث التغيير المتوافق مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتغيرة بطبيعتها التى يعيشها المجتمع العربى ، وقد نتج عن غياب السلطة المنظمة فى المجتمع العربى واستمرار السلطة المشخصة وإن أخذت بعض الأشكال الحديثة للمؤسسات السياسية فى المجتمع الغربى ، سلبيات عديدة أهمها فقدان الوطن العربى الثقة فى الممارسة السياسية من خلال المؤسسات السياسية القائمة لأنه بوعيه الفطرى أدرك أن هذه الأبنيه المؤسسية ليست لها الفعالية السياسية المطلوبة أو المؤثرة ، وقد نتج عن هذا الوضع انتقال نظام السلطة المشخصة إلى بعض المؤسسات السياسية غير الحكومية كالأحزاب السياسية المصرية فمعظم هذه الأحزاب هى أحزاب تقوم على أشخاص تتمحور السلطة فى داخل الحزب حولهم ، بل إن هذه الأحزاب هى أحزاب يطالب بعضها بالديمقراطية على الخط الغربى الليبرالى تفتقد ممارسة الديمقراطية فى نطاق بنائها الهيكلى ، هذه الوضعية تجعل المواطن العربى يتجه إلى ممارسة العمل السياسى إن رغب فى ذلك ممارسة فردية فى الأساس حتى وإن كان يعلن انتماءه لهذا الحزب أو ذاك ..

مثل هذه الممارسة تكون غير فعالة ، ويسهل قمعها من جانب السلطة السياسية، كما أنها فى ظل حالة اليأس التى يشعر بها من يحاول الممارسة، قد تدفعه إلى الاتجاه إلى أسلوب العنف فى مواجهة السلطة القابضة على القوة ، لذلك فإن تطوير المؤسسات العربية لابد وأن يبدأ بتطوير مؤسسة الدولة ذاتها ، بحيث تتحول إلى دولة تقوم على أساس السلطة المنظمة الخاضعة للقانون ثم تطوير مؤسساتها السياسية الأخرى كالمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية والإدارية كى تقوم بوظائف جديدة تتوافق مع التحول الحادث فى طبيعة السلطة السياسية فى المجتمع ثم يمتد هذا التطوير إلى الأحزاب السياسية وجماعات المصالح وغيرها من المؤسسات السياسية غير حكومية ، لتأخذ بالأسلوب الديموقراطى فى بناء هياكلها وممارسة السلطة فى نطاقها ونصل بذلك إلى الإنسان العربى الذى سيقتنع حينئذ بجدوى ممارسة السياسة من خلال هذه المؤسسات[1].

ثالثاً – ضرورة التخلى عن السلفية السياسية :

قد يظن البعض أن السلفية قاصرة على تيار سياسى معين فى المجتمع العربى ، وهو التيار الإسلامى مع أن الواقع غير ذلك[2] فالتيار الليبرالى العربى ملغى أيضا بحكم استناده إلى مجموعة من الأفكار الغربية التى تعود إلى القرن ١٩ ، ونفس الشىء بالنسبة للتيار الماركسى والقومى فمثل هذه التيارات لازالت تستند فى تحليلاتها إلى المقولات القديمة التى قدمها الفكر الغربى ، ولايزيد ما تقدمه عما

(١) للمزيد حول السلطة المشخصة والمنظمة راجع د. محمد طه بدوى أصول علوم السياسة، المكتب المصرى الحديث – الإسكندرية ١٩٦٦

(٢) راجع حول مفهوم السلفية السياسية: برهان غليون، مجتمع التنمية، بيروت مركز الاتحاد العربى ١٩٨٥ .

كان يحدث فى القرن الـ ١٨ فى الأزهر وفى غيره من الجامعات الإسلامية التقليدية من شرح على المتن، والمطلوب من كافة القوى السياسية العربية أن تنفض عن نفسها هذه السلفية الفكرية لأن نتيجة تمسكها بها كانت عزلتها عن الجماهير المفترض أن تقودها وتوجهها ، لابد من فتح باب الحوار بين الأجيال القديمة أو الحرس القديم فى كل من هذه التيارات السياسية وأجيال الشباب ولابد من طرح كافة المفاهيم والأفكار على بساط البحث والنقاش ، إن قيام القوى السياسية فى المجتمع العربى بهذا الجهد من شأنه أن يضع تقاليد للحوار فى المجتمع العربى وهى تقاليد نفتقدها فى واقعنا المعاصر ، ويؤدى غيابها إلى سوء الفهم الذى يولد العزلة وعدم الاعتراف بالآخر ، وهذه هى أولى الخطوات نحو العنف السياسى .

رابعا - إمكانية التقليل من المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية العربية :

فى عالم اليوم المعقد المتشابك المصالح لا يمكن لأى دولة أن تنعزل عما يحدث من حولها ، وبالتالى تزداد إمكانية المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية فى الداخل ومعظم المؤثرات الآتية من البيئة الخارجية للمجتمع العربى سواء كانت من المستوى الإقليمى أو الدولى تؤدى فى الأغلب الأعم إلى تفاقم العنف السياسى فى المجتمع العربى الأمر الذى يستلزم ضرورة التقليل من هذه المؤثرات أو توجيهها وجهة تتفق وصالح المجتمع العربى ، ولايمكن أن يتحقق هذا إلا استنادًا إلى استراتيجية عربية موحدة تقوم على الأساس الاعتماد على الذات والتقليل من حدة التبعية إلى الخارج[1].

(١) لينك هوربونا، نتاج لديكتاتوريات فى العالم الثالث ترجمة عبدا لعزيزا لمودبى والحسن اولحاج مجلة الثقافة العالمية، الكويت، العدد ٣٧ نوفمبر ١٩٨٧ ص ٦٣ : ص ٧٨.

خامسا – تقليل حدة العنف الموجه إلى جماعات الإسلام السياسى وضرورة فتح أبواب الحوار :

بداية لابد من أن ندرك أن أعضاء هذه الجماعات هم جزء من أبناء المجتمع ، وإن كنا نطالبهم بضرورة إعادة النظر فى أطروحاتهم الفكرية ، وفى أسلوب الممارسة السياسية الذى ينحو إلى العنف السياسى ، فإن المبادرة يجب أن تكون من المجتمع والدولة فى الوطن العربى ، وذلك من خلال الاعتراف بهم كمواطنين لهم الحق فى أن تكون لهم رؤيتهم الخاصة فى كافة الشئون العامة ، ولهم الحق فى المشاركة السياسية وفقًا للقواعد التى يحددها القانون العام ، إن فتح الحوار مع هذه الجماعات ضرورة موضوعية ، والاتجاه إلى التركيز على النقاط التى يتفقون فيها مع بقية القوى السياسية فى المجتمع، وتأجيل البحث فى نقاط الاختلاف، لفترة تتيح نضج الظروف الموضوعية إمكانية مناقشتها هو الأسلوب الذى يساعد على التخفيف من حدة معارضة هذه الجماعات، بل إنه قد يؤثر على قوة الأجنحة التى تتبنى العنف السياسى كأسلوب وحيد للممارسة السياسية فى داخلها .

ويمكن القول بوجود بعض الأدلة الواقعية لصحة هذه الفكرة ، فأسلوب الحكومة الجزائرية فى التعامل مع أحداث العنف الإسلامى الأخيرة، أدت إلى حدوث انقسام داخل قيادة الإسلاميين فى الجزائر ، وازدادت درجة المعارضة تجاه أولئك الذين تبنوا خيار المواجهة العنيفة مع النظام السياسى الجزائرى .

كذلك تؤكد هذه الفكرة متابعة السلوك السياسى لممثلى جماعة الإخوان المسلمين فى مجلس الشعب المصرى، فالأفكار التى طرحها نواب الإخوان فى المجلس ، لم تكن بعيدة عما تطرحه القوى السياسية الأخرى.

إن هذه الجماعات يمكن أن تكون عنصر قوة للنظم السياسية العربية إذا ما حسنت النوايا ، بوصف أعضاء هذه الجماعات أكثر أعضاء المجتمع نشاطًا

واهتمامًا بالشئون العامة ، فى ظل حالة اللامبالاة السياسية التى يعيشها المواطن العربى ، ومن ثم فلو أمكن التوصل إلى صياغة تنظم أسلوب مشاركتهم فى الحياة السياسية ، فإن دفعة من الحيوية والطاقة والنشاط ستنتشر فى أوصال الجسد السياسى العربى الأمر الذى يتيح تحريكه بفعالية نحو غاياته المنشودة .

ولا ينبغى أن يفوتنا أن ننوه بأن هذه الجماعات ربما تكون بمثابة رد الفعل العفوى الذى يقدمه المجتمع العربى ، تجاه كافة محاولات الاختراق الخارجى بمستوياتها المختلفة ، ومن ثم فنحن بحاجة إلى تجنيد هذه العناصر الفاعلة النشطة فى نطاق الصراع الحضارى مع الغرب المهيمن والمسيطر الآن ، والذى يسعى إلى القضاء على كل ما هو عربى وإسلامى ، إن إمكانية تحويل هذه الجماعات من عنصر ضعف يهدد الاستقرار إلى عنصر قوة تتيح إمكانية الاستمرار والبقاء متاحة وأولى خطواتها التقليل من حدة عنف الدولة، وفتح أبواب الحوار العقلانى والموضوعى ، والمسألة ليست سهلة خاصة فى ظل التكوين الفكرى لهذه الجماعات ، ولكنها تحتاج إلى الكثير من الصبر والمثابرة ، الذى يتناسب مع أهميتها ، لقد قبلت الأنظمة العربية بفتح أبواب الحوار والتفاوض مع إسرائيل العدو التاريخى لأمتنا ، فلماذا لا تقبل بفتح باب الحوار مع شريحة من أبنائها !

المبحث السادس
جماعات الإسلام السياسى
وآفاق المستقبل فى الوطن العربى

إذا ما حاولنا استشراف آفاق المستقبل بالنسبة لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى فإننا نجد أنفسنا أمام احتمالات عديدة ، يمكن أن تتحقق إذا ما توافرت ظروف معينة ، وتراجعت بعض العوامل أو انخفضت درجة تأثيرها ، وعلى الرغم من صعوبة استشراف المستقبل فى نطاق علم السياسة ، خاصة فى نطاق وطننا العربى، الملىء بالمتغيرات ، والذى لا تتوافر عنه المعلومات الدقيقة، إلا أننا نستطيع أن نقدم حصرًا بعدد من السيناريوهات المحتملة فى هذا المجال ، استنادًا إلى المعلومات المتاحة ، وإلى بعض الكتابات لبعض المهتمين بدراسة الإسلام السياسى .

أولاً – السيناريو الخاص بنجاح هذه الجماعات فى الوصول إلى السلطة وإقامة الدولة الإسلامية :

وهذا السيناريو يقوم استنادًا إلى بعض الأفكار الهامة، وإن تعددت مصادرها، فبعض هذه الأفكار مصدره دينى يرجع إلى القرآن والسنة، فالقرآن يعد المسلمين المؤمنين المتقين بالنصر، فالله غالب أمره، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة كثيرة فى هذا المجال!(١).

(١) راجع فى ذلك حسن البنا، رسالة الجهاد .

أفكار أخرى مصدرها تحليلى تاريخى ، وتقوم على أساس فشل كافة مشروعات التحديث الوضعية المستوردة من الغرب فى البيئة العربية ، وأن المشروع التحديثى المؤهل للنجاح ، هو المشروع الإسلامى فهو مستمد من عقيدة الأمة ، ومن دينها الأساسى وهو الإسلام ، ومشروع كهذا لابد وأن يتلاقى وأمانى وطموحات الغالبية العظمى من أبناء الأمة!(١)،ومعهذافإنأنصار هذه الأفكار من الإسلاميين، لايقدمون معالم واضحة للمشروع الإسلامى التحديثى الذى يقولون بإمكانية نجاحه، مكتفين بتقديم مقولات عامة فى هذا المجال، أفكار أخرى مصدرها حضارى، فالحضارة الغربية بما قدمته من نظم رأسمالية لم تحقق الأمن والأمان للإنسان، والدليل على ذلك ما تعانيه هذه المجتمعات من أمراض اجتماعية وأزمات، اقتصادية، وما يعيشه العالم اليوم من أزمات فى كافة مجالات الحياة، والإسلام بما يحويه من قيم حضارية، تصلح لكل زمان ومكان، وفقا لرؤية هذه الجماعات يقدم حلولا ناجحة لهذه الأزمات، وجماعات الإسلام السياسى تسعى إلى إقامة الدولة النموذج التى تحقق للإنسان ذاتيته وسيادته على الأرض، وهذه هى القاعدة التى تنطلق منها دعوة هذه الجماعات الإسلامية، إلى كافة أرجاء المعمورة، حاملة رسالة النور والإيمان، لترفرف راية الإسلام من جديد على شتى بقاع العالم،ولتعود كلمة الله هى العليا.

وإن كنا قد عرضنا للأسانيد الفكرية التى يستند إليها الداعين لتحقيق ذلك السيناريو ، فإن ذلك يرجع إلى ما نعتقده من أهمية للأفكار فى التأثير على السلوك السياسى للإنسان ، خاصة إذا ماقدمت هذه الأفكار فى إطار دينى، وواضح أن تحقيق هذا السيناريو يعتمد على توافر شروط معينة ، لعل أهمها إمكانية إسقاط

---

(١) د. حسن الترابى، مرجع سابق.

النخب العربية الحاكمة، وبالتالى تغيير الأسس الشرعية التى تستند عليها الأنظمة العربية الحاكمة ، هذا مع ضرورة توافر قدر كبير من التأييد الجماهيرى الواسع لجماعات الإسلام السياسى ، وتوافر المهارة السياسية والحركية اللازمة لهذه الجماعات لتحريك هذه الجماهير بحيث يكون سلوكها سلوكًا إيجابيا لصالح هذه الجماعات ، والواقع أن هذه الشروط اللازمة لتحقق ذلك لا تنفى إمكانية استخدام العنف من جانب هذه الجماعات ، ومن جانب النخب الحاكمة القابضة على السلطة الأمر الذى يعنى ازدياد درجة العنف السياسى فى المجتمع العربى ، فى حالة الاتجاه لتحقيق هذا الهدف .

فإذا فرضنا جدلاً وصول هذه الجماعات إلى السلطة وإعلانها إقامة الدولة الإسلامية ،فإن السؤال الذى يفرض نفسه فى هذه الحالة، كيف ستكون الممارسة السياسية فى ظل النظام الذى ستقيمه هذه الجماعات ؟ فى هذا الصدد لدينا نموذجين كلاهما يعكس خصوصيته الخاصة، النموذج الإيرانى الذى يمثل الإسلام الشيعى بما له من تراث فكرى معقد بصدد طبيعة السلطة السياسية فى المجتمع ، والتى تقوم على أساس دينى مطلق ، الأمر الذى يعطى القابضين على السلطة شرعية استخدام العنف خاصة فى مواجهة المعارضة السياسية فى المجتمع، وهو ما لا يستطيع أن ينكره ، والنموذج السودانى قبل ثورة الإنقاذ ، والذى قام على أساس تحالف بين القوى الإسلامية التقليدية والقوى الإسلامية الحديثة ، وهو نموذج سنى فى جوهره ، هذا النموذج الذى حاول أن يقيم نوعًا من التزاوج أو التوليف بين الديموقراطية الليبرالية، والشورى الإسلامية ، قاد السودان إلى حالة من الفوضى، وإلى ظهور ميلشيات الأحزاب وإلى تفاقم المشكلات الأمنية والاقتصادية فى المجتمع الأمر الذى أدى إلى استيلاء الجيش على السلطة فى النهاية، تجنبا لحدوث انفجار المجتمع فى صورة حرب أهلية، هذا النموذج يمثل صورة للفشل فى إمكانية خلق أدوات الممارسة السياسية المناسبة عند الوصول إلى السلطة بالنسبة لهذه

الجماعات، ومع ذلك فإننا لا نستطيع الجزم بما ستكون عليه الممارسة السياسية فى حالة وصول هذه الجماعات إلى السلطة جزمًا قاطعًا.

ثانيا - السيناريو الثانى وهو الخاص بزوال هذه الجماعات وتراجعها فى المجتمع العربى:

ويستند هذا الاتجاه إلى أن جماعات الإسلام السياسى المعاصرة ، هى نتاج لتضافر مجموعة من العوامل الداخلية والإقليمية والخارجية، وبالتالى فيتغير هذه العوامل وتراجعها ، تنزوى حركة هذه الجماعات فى المجتمع العربى ، خاصة وأن هذه الجماعات تفتقد إلى البرنامج الذى يقدم حلولاً واقعية وممكنة للمشكلات التى يعانى منها الإنسان العربى فى الحقبة المعاصرة ، فالإنسان العربى لم تعد تعنيه الأشكال الدستورية سواء كانت إسلامية أم غير إسلامية ، بقدر ما يهتم بالوسائل الكفيلة بحل مشكلات حياته اليومية ، هذا بالإضافة إلى أن هذه الجماعات تفتقد القدرة على الحوار مع الآخرين ، بل ولا تطرح رؤية محددة، لما سيكون عليه الحال عند الوصول إلى السلطة ، الأمر الذى يجعل الكثيرين يتحفظون بصددها ، هذا بالإضافة إلى سيطرة العنف على سلوك أعضاء هذه الجماعات ، الأمر الذى قد يؤدى إلى ابتعاد الكثيرين عنها ، من ناحية أخرى تستند هذه الجماعات إلى فئات اجتماعية غير مكتملة التكوين ، سطحية التفكير، قليلة الوعى، صغيرة السن ، الأمر الذى ، يجعل استقطابها ممكنًا من جانب النظم الحاكمة ، أو من جانب قوى المعارضة الأخرى إذا ما أتيحت لها حرية الحركة ، هذا بالإضافة إلى اتجاه أصحاب رؤوس الأموال فى المجتمع العربى إلى السيطرة على هذه الجماعات وتوجيهها وجهة تتفق ومصالحهم ، الأمر الذى قد يهدد هذه الجماعات بالانفجار من الداخل ، وهو ما يعنى إضعافها وانخفاض درجة فعاليتها فى المجتمع .

وواضح أن هذا السيناريو يعتمد على تحقق شروط معينة أهمها :

أولا : أن تنجح الأنظمة العربية فى تطوير مؤسساتها السياسية بحيث تستطيع استيعاب العديد من القوى الداخلة فى هذه الجماعات فى نطاق هذه المؤسسات أى يتم تجنيدها فى إطار هذه الأنظمة .

ثانيا : أن تستطيع قوى المعارضة السياسية الأخرى فى المجتمع العربى أن تمارس نشاطها بفعالية فى الحياة السياسية العربية .

ثالثا : أن تنجح النظم العربية فى حل مشكلات الحياة اليومية للإنسان العربى .

رابعا : ألا تستطيع هذه الجماعات أن تطرح برنامجًا سياسيًّا عمليا، ولا تستطيع أن تطور أساليبها فى التعامل مع الآخرين .

خامسا : تعاظم سيطرة أصحاب الثروة على هذه الجماعات، ونجاح النظم الحاكمة فى تعميق الفجوة بين قادة هذه الجماعات وأعضائها ، الأمر الذى يجعلها تنفجر من الداخل .

ليس من السهل القول بإمكانية توافر هذه الشروط مجتمعة ، وإن كان توافر كل منها بقدر ما أمر محتمل ، ومع ذلك يثور السؤال عن رد فعل هذه الجماعات تجاه تحقق مثل هذه الأوضاع ، الخبرة المعاصرة توضح لجوء هذه الجماعات إلى العنف وازدياد درجة عنفها ، كلما ازدادت درجة نجاح النظام السياسى فى احتواء بعض عناصرها ، بل إن ما أطلقنا عليه ظاهرة توالد هذه الجماعات من داخل الجماعات الكبيرة كما يحدث فى مصر ، يؤدى عادة إلى ظهور جماعات أكثر راديكالية وعنفا ، فهل يمكن أن يتكرر هذا العنف فى حالة تحقق الشروط التى تؤدى إلى إضعافها وانخفاض درجة تأثيرها فى المجتمع ؟

سؤال الإجابة عليه ليست يسيرة :

السيناريو الثالث وهو الخاص بنجاح هذه الجماعات فى تطوير فكرها ووسائلها بما يتناسب وظروف الواقع العربى المعاصر ، من أجل تغييره إلى

ما يحقق مصالح الفئات الاجتماعية الفقيرة فى المجتمع وصاحبة المصلحة فى إحداث هذا التغيير .

ويقوم هذا السيناريو على أساس توافر مجموعة من الشروط أهمها ما يلى:

أولا : تنظير الفقه الإسلامى، بأن تصاغ أحكامه الجزئية وفروعه المتفرقة ، ومسائله المنثورة فى أبوابها المختلفة من كتبه ، فى صورة نظريات كلية عامة ، تصبح هى الأصول الجامعة ، مع فتح باب الاجتهاد ليستوعب الفقه الإسلامى المستجدات من المشكلات والقضايا العصرية(١).

ثانيا : تحديد موقف هذه الجماعات بصورة واضحة وصريحة من الجماهير العريضة الفقيرة صاحبة المصلحة الحقيقية فى تغيير المجتمع ، وإرساء قواعد العدل الاجتماعى ، ويكون هذا الموقف بالانحياز إلى الفقراء الذين يشكلون الغالبية العظمى من أبناء المجتمع العربى الأمر الذى يقدم فرزا أصيلا وصحيحا للقوى الاجتماعية والاقتصادية المعارضة والمؤيدة لهذه الجماعات فى المجتمع العربى ، ذلك لأن تصنيف المؤيد والمعارض على أساس موقفه من الأطروحات الفكرية لهذه الجماعات ليس هو المعيار الصحيح ، فى هذا المجال وذلك لأن الأصل هو أن غالبية أبناء الأمة العربية مسلمون وبالتالى فبعض الأطروحات الفكرية لهذه الجماعات لاخلاف عليها بين المجموع الكلى للمسلمين ، والخلاف يدور حول بعض الأطروحات التى تحاول أن تعرض الإسلام وتوظفه استنادًا إلى رؤية معينة، عادة ما تكون محددة سلفًا ، ومن ثم فليس بالضرورة أن يكون معيار الإيمان بالفكر الذى تقدمه هذه الجماعات هو المعيار الصحيح لتصنيف المؤيدين والمعارضين ، كذلك فإن الاستناد إلى المعيار الاجتماعى فى التصنيف سوف يكشف أولئك الذين يناصرون هذه الجماعات الإسلامية من أجل توظيفها لخدمة مصالحهم الذاتية ، وأولئك الذين يناصرون الجماعات بوصفها تقدم بديلا يمكن

---

(١) د. إسماعيل صبرى عبدالله (محرر)، مرجع سابق، ص ٣٢٨: ص ٣٢٩ .

تطويره بما يحقق صالح المجتمع ، إن هذا الموقف المطلوب من هذه الجماعات ، سيؤدى حتمًا إلى خروج بعض العناصر المؤيدة لهذه الجماعات حاليًا ، إلا أنه سيؤدى إلى دخول عناصر جديدة ممثلة فى القوى التقدمية المستنيرة التى تنظر إلى الإسلام بوصفه أداة للتطور وتحقيق العدل الاجتماعى ، الأمر الذى سيتيح إمكانية تطوير أطروحات هذه الجماعات ، الأمر الذى من شأنه أن يزيل حساسيات لا مبرر لها بين هذه الجماعات ، والقوى القومية والتقدمية فى المجتمع .

ثالثا : لابد من طرح برنامج عمل سياسى محدد يوضح موقف هذه الجماعات من العديد من المسائل ، لعل أهمها الأقليات العربية غير المسلمة، الموقف من قوة المعارضة السياسية الأخرى ، أساليب حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية ، وكيفية مواجهة الأطماع الخارجية التى يتعرض لها الوطن العربى .

رابعا : ضرورة تبنى هذه الجماعات إلى أساليب جديدة فى العمل السياسى ، وخاصة فى نطاق تجنيد أعضائها وتكوينهم فكريًا ، ولعل أهم هذه الأساليب المطلوبة ، ضرورة إعلاء شأن الحوار العقلانى كبديل عن التلقين والديماجوجية ، فالحوار العقلانى الهادى قادر على بلورة الرؤى الفكرية والمواقف الصحيحة ، واتخاذ القرارات المناسبة ، واتباع السياسات الملائمة .

خامسا : قدرة الأنظمة العربية على تطوير نظمها ووسائلها ومؤسساتها بما يسمح بتشجيع هذه الجماعات وقوة المعارضة السياسية الأخرى على الدخول الشرعى إلى الحياة السياسية العربية ، كى تمارس العمل السياسى فى ظروف ملائمة بعيدة عن جو الرعب والتهديد بالقمع إن هذا يعنى الاتجاه إلى الاعتراف بوجود الآخر من جانب الأنظمة ومن جانب كافة القوى السياسية الأخرى ، بما فيها جماعات الإسلام السياسى ، وهو ما يؤدى إلى اتساع درجة التسامح بين كافة الأطراف، الأمر الذى يؤدى إلى تهميش العنف السياسى من ساحة الممارسة السياسية .

ومن وجهة نظرنا ، فإنه بقدر توافر هذه الشروط بقدر ما يمكن تحقيق دفعة كبيرة للعمل السياسى فى المجتمع العربى ، بدخول قوى سياسية أصيلة فى المجتمع العربى إلى حلبة الحياة السياسية ، الأمر الذى يساعد على بلورة نموذج حضارى عربى إسلامى جديد يتلاءم ومتطلبات العصر الحديث .

والواقع أن الخبرة المعاصرة تقدم لنا دلائل على إمكانية تحقيق بعض هذه الشروط، النموذج التونسى خير مثال على ذلك، حيث طورت جماعات الإسلام السياسى من برامجها وأفكارها وأساليبها غير أن النظام التونسى على ما يبدو لم يصل بعد إلى الأساليب التى تمكنه من التعامل مع هذا التطور الذى لحق بجماعات الإسلام السياسى فى تونس .

السيناريو الرابع ، يقوم على أساس إعلان الأنظمة العربية تطبيق الشريعة الإسلامية ، وإقامة النظام الإسلامى ، ويرى الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ، أن هذا الأمر من شأنه أن يجعل هذه الجماعات لا مبرر لوجودها[١].

والواقع أن هذا السيناريو ، المبسط ، لا يخلو من بعض التناقضات ، فمعظم الأنظمة العربية نجد أساسًا لشرعيتها فى الإسلام ، ومع ذلك ازدادت ظاهرة جماعات الإسلام السياسى فى المجتمع النامى خارج النظام الشرعى ، فى هذه الأقطار ، ومن ثم فليس العبرة فى إعلان الأنظمة العربية تطبيق الشريعة الإسلامية ، ولكن العبرة بمصداقية هذه النظم فى تطبيق الشريعة ، تطبيقًا يتوافق ومتطلبات العصر ، ونموذج السودان فى عهد جعفر نميرى خير دليل على إمكانية فشل هذا السيناريو ، وتفجر العنف من جديد .

---

(١) حديث الشيخ جاد الحق على جاد الحق إلى مجلة الأزهر.

المبحث السابع
جماعات الإسلام السياسى
بعد أزمة الخليج الأخيرة

نختتم هذه الدراسة بسؤال عن تأثير أزمة الخليج على مستقبل جماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى ، لقد أوجدت هذه الأزمة التى بدأت بالغزو العراقى للكويت فى الثانى من أغسطس ١٩٩٠ وانتهت بهزيمة العراق على أيدى قوات التحالف الدولى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ، انقسامًا حادًّا فى صفوف كافة القوى السياسية العربية، ولكن أشد هذه الانقسامات كانت بين أعضاء جماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى.

لقد تبنت الغالبية العظمى من أعضاء هذه الجماعات الأطروحات الفكرية ذات الطابع الإسلامى التى قدمها الخطاب السياسى العراقى إبان الأزمة [1] ، وقد زاد تأييد أبناء هذه الجماعات لصدام حسين، بعد التدخل الأمريكى السافر فى الأزمة، وفرض العقوبات الاقتصادية على العراق، وبدء غارات الطيران الأمريكى لتدمير العراق، ثم سلوك الإذلال الذى تتبعه الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون بعد وقف إطلاق النار مع العراق.

وتأتى المعالجة الإعلامية الغربية لنتائج هذه الأزمة ، ووصفها بأنها هزيمة للعرب جميعًا ، وبأنها قد أذلت العرب ، وولدت لديهم إحساسا بالدونية

(١) محمد سبيلا، خطاب الأزمة وصراع التأويلات، الوحدة الرباط، المجلس القومى للثقافة العربية، العدد ٧٨/٧٧، فبراير/ مارس ١٩٩١ ، ص ٨٠: ص ٨٤ .

والهوان[1] لتضيف عاملاً جديدًا من عوامل ازدياد درجة التأييد العفوى للعراق من جانب أبناء هذه الجماعـات.

ونقدم شهادة أحد الكتاب ذوى الاتجاه الإسلامى فى هذا الشأن إذ يقول:

«إننى أقرر لوجه الله ومن أجل التوثيق التاريخى أن معظـم شبـاب الحركـة الإسلامية فى الدول العربية ، والذين التقيت بهم كانوا قد تبنوا موقف العراق من الأزمة ، وإن ذلك وصل فى تقديرى، وفى عمليات قياس الرأى التى قمت بها بمفردى وصل إلى ٨٠٪ من إجمالى شباب الحركة الإسلامية ، مع اختلاف اتجاهات هؤلاء الشباب الحركية واختلاف جنسياتهم»[2].

والسؤال الآن ماهو تفسير ذلك الموقف لأبناء هذه الجماعات ، على الرغم من موقف النظم العربية المضاد ، خاصة دول الخليج والسعودية ، وهى دول لها اتصال ببعض هذه الجماعات ، وكثيرًا ما قدمت لهذه الجماعات العون المادى والمعنوى والسياسى ؟

تفسير ذلك من وجهة نظر الباحث يرجع إلى أن الخطاب السياسى العراقى الإسلامى إبان الأزمة قد مس أوتارًا حساسة لدى أعضاء هذه الجماعات، خاصة فى بعض الجوانب التى تمس أوضاعهم المعيشية الصعبة ، كما أن النموذج الصدامى فى القيادة السياسية يتفق إلى حد كبير، ونموذج القيادة السياسية الذى تربى عليه هؤلاء الشباب ، فى إطار الهياكل التنظيمية لجماعاتهم ، ومن ثم فإمكانية القبول به واردة ، بل ومنطقية استنادًا إلى الإطار الفكرى لهذه الجماعات .

---

(١) انظر فى ذلك: عبد القادر الزغل، حرب الخليج والبحث عن المسافة الملائمة، المستقبل العربى، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٤٧ ، مايو ١٩٩١ ، ص ٢٥: ص ٣١ الطاهر لبيب ، مثقف الأشهر السبعة المستقبل العربى العدد السابع ص ٣٢ : ص ٣٩.

(٢) عصام دراز، لماذا اختلفنا، الإسلاميون وحرب الخليج، القاهرة، دار المنار، ١٩٩١ ص ١٠ .

بل إن النظرة المجردة لصدام حسين من جانب شباب هذه الجماعات ومقارنته بالقيادة السياسية فى غالبية البلدان العربية ، توحى بالتشابه والتماثل إلى حد بعيد، فلماذا لا يتجهون لتأييده وهو يعلن عن تصديه للعدو التقليدى للأمة والإسلام ، فى حين يتحالف الأخرون مع هذا العدو ؟! تلك هى الصورة الإدراكية التى شكلت موقف أبناء جماعات الإسلام السياسى تجاه الأزمة من وجهة نظرنا .

والسؤال الآن ماهو أثر هذا الموقف من الأزمة على مستقبل هذه الجماعات، وما هو أثر هذه الأزمة بصفة عامة عليهم ؟

لاشك أن أثر هذا الموقف المؤيد للعراق خاصة بعد هزيمته سيكون سلبيًّا إلى حد بعيد على قوة هذه الجماعات ، التى حرمت من كافة وسائل الدعم المادى والمعنوى والسياسى التى كانت تحصل عليها من بعض دول الخليج ، وهى وسائل كانت تساعدها على الحركة والنشاط الفعال فى الحياة السياسية العربية .

أما عن أثر الأزمة بصفة عامة على جماعات الإسلام السياسى ، فيمكن أن نشير بصدده إلى ما يلى :

أولا : أوجدت الأزمة انقسامًا واضحًا بين النخبة التى أيدت نسبة كبيرة منها الكويت ، والسعودية ، وبقية قوى التحالف ، والقاعدة الشعبية العريضة لهذه الجماعات بالإضافة إلى بعض عناصر نخبتها ، فهل سيؤدى هذا إلى حدوث تغيير فى النخبة السياسية لهذه الجماعات ، بحيث تحل عناصر أكثر راديكالية من العناصر القديمة ؟!

ثانيا : أدت هذه الأزمة إلى تعميق أزمة الشرعية لدى الأنظمة العربية ، فلقد أكدت الأزمة مدى ضعف هذه الأنظمة ، وعدم قدرتها على الوفاء بأحد أهم وظائفها وهى الحفاظ على الأمن القومى، وفى ظل أزمة الشرعية هذه التى تعانى منها الأنظمة العربية ، فإن انخفاض درجة تسامحها تجاه المعارضة السياسية أمر وارد ، وبصفة خاصة تجاه قوى الإسلام السياسى

التى فقدت عنصرًا هامًا من عناصر قوتها ، والمتمثل فى الدعم المالى والسياسى الذى كانت تقدمه لها دول الخليج ، ومن ثم فإمكانية زيادة حدة عنف الدولة فى مواجهة قوى الإسلام السياسى فى المرحلة القادمة واردة ، بل إنها ظهرت بالفعل فى تونس، حيث أُعلن الرئيس التونسى عن اكتشاف محاولة انقلاب فى مايو ١٩٩١ ، بدأت على أثرها حملة اعتقال واسعة النطاق لرموز وأعضاء الجماعات الإسلامية التونسية(١).

ثالثا : أدت الأزمة إلى ضرورة اعتماد هذه الجماعات على نفسها فى تدبير الموارد اللازمة لنشاطها ، ومن ثم فقد لجأت بعض هذه الجماعات إلى القيام ببعض اعمال النهب والسطو ، كما حدث فى مصر، حيث تعددت حوادث سرقة محلات المجوهرات والذهب ، إن هذا من شأنه الإضرار بصورة هذه الجماعات فى المجتمع ، ويفقدها الكثير من رصيدها لدى المواطن العادى .

رابعا : أدت أزمة الخليج إلى ازدياد تدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأمنية فى الوطن العربى ، الأمر الذى يعنى بالنسبة لشباب هذه الجماعات عدم وجود أية فرصة لتحسين أوضاعهم المعيشية ، مما قد يؤدى إلى استمرارهم فى تبنى خيار العنف السياسى .

---

(١) تقرير إذاعة الـ B.B.C لندن من تونس، ٩١/٥/١٥ ، أشار المعلق إلى أن هذا الإعلان يأتى تمهيدًا لبدء حملة فى مواجهة الأصوليين فى تونس.

رقم الإيداع	١٩٩٢ / ٩٨٤٩
الترقيم الدولى	ISBN 977 - 02 - 3894 - 5

١ / ٩٢ / ١٤٨
طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

تكتسب دراسة العنف السياسى لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى – أهمية خاصة .. بوصفها واحدة من أهم ظواهر الحياة السياسية العربية المعاصرة .. ومن شأنها أن تؤثر على مستقبل المجتمع العربى الأمر الذى يثير التساؤل حول إمكانية التوصل إلى صياغة جديدة تحكم اللعبة السياسية .